方东美作品系列

中国大乘佛学

上

方东美

中華書局

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

方东美作品系列

中国大乘佛学

上

中華書局

图书在版编目（CIP）数据

中国大乘佛学/方东美著. －北京：中华书局，2012.6
（方东美作品系列）
ISBN 978－7－101－08258－6

Ⅰ.中…　Ⅱ.方…　Ⅲ.大乘－佛教－研究　Ⅳ.B944.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2011）第 205345 号

原著作名：方东美全集　　著者：方东美
原出版社：台湾黎明文化事业基金会
本书经台湾黎明文化事业基金会正式授权，同意经由北京中华书局出版中文简体字版本。非经书面同意，不得以任何形式任意重制、转载。
北京市版权局著作权合同登记号　图字：01－2010－4378

书　　名　中国大乘佛学（全二册）
著　　者　方东美
丛 书 名　方东美作品系列
责任编辑　刘树林
出版发行　中华书局
　　　　　（北京市丰台区太平桥西里 38 号　100073）
　　　　　http://www.zhbc.com.cn
　　　　　E-mail:zhbc@zhbc.com.cn
印　　刷　北京瑞古冠中印刷厂
版　　次　2012 年 6 月北京第 1 版
　　　　　2012 年 6 月北京第 1 次印刷
规　　格　开本/890×1240 毫米　1/32
　　　　　印张 19¼　插页 4　字数 500 千字
印　　数　1－5000 册
国际书号　ISBN 978－7－101－08258－6
定　　价　58.00 元

“方东美作品系列”出版说明

方东美（1899－1977），名珣，字德怀，后改字东美，安徽桐城枞阳人。一九一七年入南京金陵大学就读，一九二一年毕业后赴美留学，入读威斯康辛大学（中途曾转学俄亥俄州立大学），以三年时间完成硕士及博士论文。一九二四年回国，执教于国立武昌师范大学，任副教授。其后历任东南大学、中央党务学校、金陵大学、国立中央大学等校哲学教授（在中央大学长期兼任哲学系主任及哲学研究所所长）。一九四八年赴台湾，任台湾大学哲学教授、哲学系主任；一九七三年退休。曾兼任台湾师范大学、东吴大学、辅仁大学教授。

方东美先生毕生致力于学术研究与教育事业，是在海内外享有盛誉的哲学家、教育家。他会通东西哲学与文化，一生著述丰厚。因方先生在一九四八年即赴台讲学，其作品在大陆甚少流传。由是之故，我局与台湾黎明文化事业基金会洽商，购得《方东美全集》简体字版权；鉴于有部分方先生作品尚未收入《全集》，故本次出版改以“方东美作品系列”推出，以广流布，嘉惠学林。

感谢陈鼓应、傅佩荣、孙智燊等先生对我们的热情支持，感谢台湾黎明文化事业基金会在方东美先生作品系列简体字本出版工作方面提供的协助。

在编校过程中，对与大陆现行用词、表达习惯、学术观点不尽一致之处，除极少处做了一点技术性处理外，一般都予以保留，以存作品原貌；此点情形，敬祈周知。

中华书局编辑部

2012－5－4

广大和谐的哲学境界

——《方东美全集》校订版介绍

傅佩荣

方东美先生（一八九九～一九七七年）自幼学习中国经典，进入大学后开始研究西方哲学。二十五岁在美国念完博士后回国教书，直至七十七岁因病而止。

五十二年的教学生涯，表面上是单调而规律的讲课、阅卷、评分、口试，其核心则是一位早熟哲学家的思想体系日益在扩展。所谓“早熟”，是说方先生对于“哲学”这门学问，包括中国的、西方的、印度的，在他三十余岁的青年阶段就已经悟得清晰的定见。正是“得其环中，以应无穷”，宛如同心之圆，其范围可以无限扩大，“万变而不离其宗”。

方先生亲自撰写的著作并不多，只有三种中文的（包括论文集），三种英文的（也包括论文集），以及一本诗集。占全集最大篇幅的，是他晚年在辅大哲学系的上课录音笔记。现在中文全集共有十种十三册（其中三种分上下册），重新校订出版。今以半年时间校对全集，希望减少手民（其实是先后期的同学们）的舛误，以稍尽对方老师感恩之情。以下介绍全集中的八本书，以方便读者了解各

书梗概。《中国哲学之精神及其发展》另有精采译序，《坚白精舍诗集》亦非旁人所能介绍，尚请读者自行玩味。

以下八本书依序为：

（一）《中国人生哲学》

（二）《科学哲学与人生》

（三）《生生之德》（论文集）

（四）《方东美先生演讲集》

（五）《原始儒家道家哲学》

（六）《中国大乘佛学》（上下册）

（七）《华严宗哲学》（上下册）

（八）《新儒家哲学十八讲》

一、古典的人生哲学

方东美先生常说中国文化是“早熟的”，意思是：与其它古代民族相比之下，中国很早就发展出系统完备的思想。譬如，我们在纪元前十二世纪，就有周公制礼作乐，展现高度的人文精神。此一人文精神后来由儒家、道家、墨家等学派继承发展，演变为中国特有的文化景观。

依我所知，方先生自身也可以称为“早熟的”哲学家。他在三十八岁时（一九三七年）发表了《中国人生哲学》的公开演讲，内容涵盖了宇宙观、人性论、生命精神、道德观念、艺术理想与政治信仰。将近二十年后，亦即一九五六年，他以英文撰写《中国人生观》。虽然他强调这本英文著作的内容“均经大幅度的修改与增补”，“不只在语言表达上是新的，在基本材料上也是新的”，但是读者不难发现此书的主要篇章与前书相同，而主要观点也没有太大的变更。这种情况就像环绕一个同心的圆，核心未改，而外围的涵盖面越来

越大，并且逐步撑起了一个立体的架构，最后成为体大思精、周遍含容而一以贯之的系统。

那么，中国先哲的代表是谁？他们的古典人生观有何特色？方先生并列儒家、道家与墨家，视之为三大宗：老子论道，孔子谈元（《易经》上乾元坤元之元），墨子主爱。他们对宇宙的共同看法有三：一，宇宙不仅是机械物质活动的场合，而且是普遍生命流行的境界。亦即，宇宙是一个包罗万象的大生机，无一刻不发育创造，无一地不流动贯通。二，宇宙是一种冲虚中和的系统，其形质虽属有限，而功用却是无穷。亦即，我们观察宇宙时，发现万物互相感应，彼此全无阻隔，生出无穷的和悦之气。三．宇宙若究其根底，多带有道德性和艺术性，故为价值之领域。亦即，人类在发挥潜能、实现本性时，将在宇宙中找到至善与尽美的根源。换句话说，人类应该努力使天国在人间实现，而不必鄙视人间，另立一个超自然的天国。

接着，先哲的人性论有何主张？人类以“心的体用”为主脑，寻求“理与情”的交融互摄。在理方面，要“正心尽性，诚意致知”；在情方面，要“存心养性，达情遂欲”。由此展现了：老子的慈惠，孔子的忠恕，墨子的爱利。深入剖析人性，则有以下五点内容：一，性善论是先哲共信的假定；二，性善论“以性承心，更以心继天，天以生物为心，故纯是善，而性顺从天心，万无恶理”。方先生认为这种说法最为可取。三，意与知，是理之昭明灵觉处，“从来没有人把它们当作恶看”。四，至于情，则性与情相为表里，孟子“是以性善胜情，情必从之，性既全善，则情亦无不善了”。五，欲恶论则是普遍流行的说法。方先生认为各种人性论之间的冲突矛盾，“都是由方法学的缺点产生出来，毕竟有法可以避免”。他个人的看法则是：“不难由天地生物之仁心以推测人心之纯善，更从人心之纯善以论人性之完美。”

于是，中国哲学的一贯精神在于“把宇宙与人生打成一气来看”。大人或圣人，则是“与天地合德，与大道周行，与兼爱同施的理想人格”。方先生后期讲学经常引用李白的一句诗，“揽彼造化力，持为我神通”，就是要吸取宇宙生生不已的造化力量，做为我精神活动的基础；或者说是，要以个人小我的努力，参赞化育，安顿人间。

因此，道德的极致是推己及人，再及于万物。艺术则是“从体贴生命之伟大处得来的”，因为生命总有其可观之处，而人类的创造力也不会终穷。然后，将这一切落实于政治上，则国家成为“一种悠久的道德场合”；于是，先哲的政治信仰“是以德治为最理想，礼治次之，再不得已而思其次，法治尚较术治高明百倍”。

以上所论皆有根据，但是方先生最后忍不住要问：“我们民族原是天才民族，我们的天才埋没到哪里去了?”省思之余，我们不觉得自己肩负着伟大的使命吗?

二、西洋哲学的演变

方东美先生留学美国三年（一九二一～一九二四年），取得博士学位后，回国开始教书，时年二十五岁。他于二十八岁时在中央政治学校兼任一门“近代西洋哲学”的课；后来又在中央大学讲授“科学哲学与人生”一科。他最早出版的一本书，名称就是《科学哲学与人生》（一九三七年出版）；但是内容只包括计划中的前五章（尚有十七章未写），亦即他讲“近代西洋哲学”的部分。

首先，依例要简介哲学是怎样的一门学科。他以科学与哲学对照比较，指出四点：一，科学不尽是具体的；哲学不全属抽象的。只要是人类理性所开发的知识，皆有具体及抽象的双重性。二，科学的进步是由冲突中挣扎出来的；而哲学并非循环不已的私见。这两者皆有自我批判性，并且不断在改善之中。三，科学或失之武断；

哲学常重视批评。四，真确的知识皆有实践性，科学如此，哲学亦然。

其次，人对于自身处境皆有认识的愿望，并且在人生饱经历练之后，会有情感的蕴发。这两者联系起来，获得完整的概念与系统的说明，即是哲学的起因。当然，由时代的发展看来，人类走出神话的天地，开始用理性来思索宇宙及人生的问题，就揭开哲学史的序幕了。

西洋哲学始于希腊，在探讨宇宙万物的起源时，以经验所及的物资（如水、气、火等）来解释，由此摆脱了神话时代。方先生称此为“物格化的宇宙观”，“物格”表示与神格、人格不同，显然会侧重物质而忽略精神。自然科学依此大有进展，但是人生价值反而沦为疑惑。这种宇宙观引起两种反动：一是人本主义，亦即辩士学派所标举的：“人是万事万物的权衡。”但是，这里的“人”如果只是“个人”，而此一个人又依“感觉”为其依凭，则人类社会岂不难逃混乱？于是，经由苏格拉底的努力，推出第二种反动，就是：目的的唯神论。他的主张是：“神是造物主，是一切价值的保障者。惟其有神，所以世界上各种事象都有一个合理的结构、至善的归宿。”

接着上场的是柏拉图，他提出法相界（或称理型界），做为现象界的原始典型，使变化无已的万物获得起源与归宿，尤其是人生行止对价值的企求与向往，也找到了至善至美的统会。如此一来，出现了上层世界与下层世界之间的“分离”。到了亚里斯多德，虽然想以“形式与质料”，“潜能与实现”的双重角度，来解说上下层世界的联系，但是基本取向仍是重上轻下，无怪乎中世纪以宗教为主导的哲学会欣然接受亚氏的启发了。

方先生当时对中世纪只是一笔带过，他说：“一千年间人类各方面之活动无显著之进步者，其由来已久，非一日矣。”然后，他集中探讨近代哲学，展示了丰富而完整的学术功力。近代欧洲在天文学

上、史地上、政教上一新耳目，其自然科学的成就，“把我们从希腊形体有限的宇宙中解放到意味无穷的宇宙里，拓展我们智力的活动”；“把我们从听天由命的迷梦中惊醒到戡天役物的意境里，提高我们生活的情趣”。不过，这样的宇宙观虽合乎科学研究所需，但难免陷入唯物论与机械论的网罗中。

继之而起的是生物学上的演化论，归结为尼采的超人哲学。方先生引述尼采所言：“同胞，快把你们的精神，你们的德业贯注于人间世！用你们的威权，重新估定一切价值！努力做个健者！努力做个创造者！”

最后，在分析人性时，方先生介绍了机械主义的心理学与动性心理学。后者受生物学启发，较为可取，亦即以人性为整全的、丰富的、可塑的，并与社会相依存。由于方先生此书只是计划中的前五章，所论无法尽兴。他的计划若能完成，则当另有三本同样分量的书。整体看来，方先生讨论西洋哲学，常能准确把握要点，又能全盘观照，评估其得失。国人若想学习西洋哲学，必将于此书获益无穷。

三、生生之德的奥妙

方东美先生从二十五岁开始教哲学，五十二年未尝间断。他所写的单篇论文合成一书，名为《生生之德》。“生生”一词，取自《易经》中的乾元大生与坤元广生，代表宇宙万物生生不已，人类由此体认自强不息与厚德载物，充分发挥天赋的德行，追求和谐圆融与至善尽美的境界。

这本书大体是依论文撰写的年代编成。第一篇是《易之逻辑问题》，探讨《易经》的六十四卦构成的方法。方先生批判历史上具有代表性的京房、荀爽、虞翻这三家所主张的卦象演变程序，再提出

他的一套逻辑，亦即设定“歧出、叠现、相索、触类、引申”五个步骤，希望完满说明全部卦象形成的理由。对于不太熟悉《易经》的读者，这篇文章是既专业又枯燥的。

第二篇论文是《生命悲剧之二重奏》。方先生在文中表示：“乾坤一戏场，生命一悲剧！平生最服膺此两句名言，故立论持说时常以此为譬喻。”他所谓的二重奏，是指希腊悲剧与近代欧洲的悲剧而言。前者描述人类对抗命运时，不觉激发伟大的情操；后者则依托人的理性，企图说明人生的复杂及矛盾，而结果却遁入虚无主义的陷阱。论及西方悲剧的哲学意涵者，本文可谓学界翘楚。

接着上场的是《生命情调与美感》，以及方先生早年在哲学界的成名之作：《哲学三慧》。这二篇论文的内容一繁一简，而主旨相同，都是在对照比较“希腊人、近代欧洲人、中国人”这三者的宇宙观与生命情调。希腊人“以实智照理，起如实慧”，“演为契理文化，要在援理证真”；欧洲人“以方便应机，生方便慧”，“演为尚能文化，要在驰情入幻”；中国人“以妙性知化，依如实慧，运方便巧，成平等慧”，“演为妙性文化，要在挈幻归真”。由这几句话可见作者画龙点睛的功力，亦可略知他如何评估三大文化源流之优劣，以及未来人类应有之走向。

第五篇是《黑格尔哲学之当前难题与历史背景》，这是全书分量最重的文章，约占全书四分之一篇幅。本文的副标题是：“借题发挥，论‘系统建立’与黑格尔‘系统哲学’，暂使我国数十年来科学与玄学，实证论与唯心论之论争告一结束。”作者意图透过从康德到黑格尔的发展，说明科学与哲学各有理据，无法互相化约或彼此取代。文中讨论足以使人大开眼界，赞叹哲学之深刻及高明。

第六篇到第十篇，是方先生一九六〇年代以来应邀发表于国际学术会议的论文，所以都用英文写成，再由学生辈译为中文。第六篇题为《从比较哲学旷观中国文化里的人与自然》。西方有分离主义

倾向，中国则显示融贯主义；作者说："一个中国的学者，如果他没有超然的思想，没有宗教的至诚，没有生命实证的道德意识，将不会被尊敬为一位纯正的雅儒。"第七篇是《中国形上学中之宇宙与个人》，谈到儒、道、佛三家的基本主张，皆在点化现实世界，成为理想型态，纳于至善完美之最高价值统会。

第八篇题为《从宗教、哲学与哲学人性论看"人的疏离"》，作者在此文中，画了一个"人与世界在理想文化中的蓝图"，展示人生的九层境界，亦即：自然人、行动人、理智人；艺术人、道德人、宗教人；高贵人、神性人、不可思议的神明境界。依此升进，将可化解人的异化或疏离困境。

第九篇题为《从历史透视看阳明哲学精义》，对王阳明的思想要点皆剖析入微，并有独到之见解。最后一文是《诗与生命》，是作者应台北第二届世界诗人大会之邀，所作的开场致词，其中会通诗境与哲思，藉司空图《二十四诗品》中的"劲健，雄浑，流动及高古"来分别描绘儒、道、佛三家的意境，彰显了丰富而奥妙的人文理想。

方先生的论文集代表他学术研究的重要成果，每一篇都值得细读及省思，否则将会错过当代大儒的智慧结晶。

四、哲人的演讲

在方东美先生的全集中，最能引发一般读者兴趣的，或许是他的《演讲集》后面所附录的短文，其目录为：一，传灯微言（方先生在退休茶会上的感言）；二，台湾再抗日座谈会谈话（台日"断交"之后的警语）；三，苦忆左舜生先生（副题是：因及少年中国学会二三事）；四，罗家伦先生纪念谈话；五，段锡朋先生纪念谈话。

从这几篇文章中，我们知道方先生大学时代参加五四运动与少中学会的细节，以及他与同代友人互相往还的真情告白。他在《哲

学三慧》中说："中国大患在无动机纯粹用心专一之学者。……犹幸中国偶有隐逸者流间世一出，不受实际政治支配，孤寄冥往，潜心学理，学术生命之不绝，独赖有此耳。"方先生自己即以这样的"学者、隐逸者"自期。这是我们可以肯定的。

然而，他在《演讲集》中的首篇，《中国哲学对未来世界的影响》中，最后发抒感怀说："这一份情绪，几十年郁积在心里面……在我个人生命是一个惨痛的失败！在国家民族生命则是一个惨痛的遭遇。"他眼见时代的困境，亦即"中国民族的哲学在乾嘉时代就死亡了！一直到民国时代都没有复兴"。既然如此，中国要拿什么哲学去影响世界的未来呢？他在此文中，再度详细解说"人与世界的关联图"。他在早期《中国人生哲学》的演讲中，谈到中国先哲时，指出：他们"遭遇民族的大难，总是要发挥伟大深厚的思想，培养溥博沉雄的情绪，促我们振作精神，努力提高品德；他们抵死要为我们推敲生命意义，确定生命价值，使我们在天壤间脚跟站立得住。"而方先生自身正是这样的中国哲人。

第二篇演讲是《中国哲学之通性与特点》。所谓通性，是说儒、道、佛三家都对宇宙及人生采取"一以贯之"的观点，求其周遍含容，形成完整的系统；其次，则是发展出各自的"道论"；最后，共同肯定了"人格超升的理想"。至于特点，则作者强调："儒家意在显扬圣者气象，道家陶醉于诗艺化境，佛家则以苦心慧心谋求人类精神之灵明内照。"这三者合而观之，则是"圣人、诗人、先知"的三德合体，正是人类的共同向往。

接着两篇题为：《原始儒家思想之因袭与创造》，《儒家哲学——孔子哲学》。方先生畅谈他对中国哲学（尤其是儒家）的起源的看法。他认为，中国哲学的起源有二：一是《尚书·洪范》篇；二是《周易》经传。前者揭橥一种"皇极"（大中，亦即绝对正义）的永恒理想；后者藉由《易经》生生不已的变化，启发人类

“穷则变，变则通，通则久”的处世智慧。这双重起源，使孔子可以承先启后，提出一套完美周全的人文主义，既可忠恕待人，又可上契天命。

最后三讲是：《漫谈文化问题》、《教育与文化》以及《当前世界思潮概要》。这三讲对于近代以来人类的处境作一描述，譬如佛洛依德所谓的三重革命，亦即天文学、生物学、心理学对人类产生极大的打击与沉重的压力，那么人类何去何从？西方自顾不暇，我们也唯有自立自强，而教育则是扭转乾坤的利器。然而，我们在台湾却缺少一套独立的教育政策，无法摆脱“忘本”的形势，亦即对于自身的哲学、艺术、文学并不重视，根本忘了祖先的天才与成就，这是最大的遗憾。

他在纪念罗家伦先生时说：“我在台大教了近三十年的书，在台湾做大学校长的似乎不只知逢迎上司，而对学问更能重视的又有几位？”台湾有“文化沙漠”之称，应该也不是一件偶然的事。方先生是纯正的学者，在他的本行中负起承先启后的责任了，但是整个大环境却如江河日下，使中国哲学的精彩内涵无由推广普及于社会。阅读方先生的书，对个人而言足以燃起爱慕文化的热忱，对社会而言则是厚植心灵能量与信念的转捩点。

五、原始儒家与道家

方东美先生自台大退休后，应聘为辅大讲座教授，从一九七三年九月起，开始讲授中国哲学，直至一九七六年十二月因病住院而停止。这一段时间的上课内容，经过录音笔记，集结为四本书，依序为《原始儒家道家哲学》、《中国大乘佛学》、《华严宗哲学》与《新儒家哲学十八讲》，总计约百万字。

谈起中国先秦的哲学，体系完整而境界高超者，自以儒家与道

家为代表。方先生特别标举“原始”一词，意在展现其原来面目与基本精神。以儒家而言，侧重于其思想起源，由《尚书·洪范》与《周易》(包括《易传》)人手，说明永恒理想与变迁世界如何双轨并立，由此安顿人生，求其长治久安。至于道家，则直接依《老子》与《庄子》，剖析其立论，重构其体系。以下稍作引申。

首先，中国哲学的特色是把存在的领域联系贯通为一个完整的系统。既不忽略人的核心地位，也能兼顾宇宙大化流行，同时还为人的精神保留了无限提升的空间，使人可以成为圣贤(儒家)，或成为诗人(道家)，或成为先知(佛学)。换言之，总是要让人在生命过程中，实现更高的价值，由此彰显人类生命的特殊意义。

《尚书·洪范》是中国古代的启示录，亦即神明昭告古代帝王如何治国的道理。基本观点为“德治”，天子代天行教，以九大范畴来建立人间秩序，而其关键在于“皇极”。皇极所称为“大中”，代表绝对正义，要由天子来体现。方先生指出，文本中有“惟辟作福，惟辟作威，惟辟玉食”，而汉儒多以“辟”为“君”，好像认定帝王应该“作威作福”。这正好扭曲了大中的意义。所谓“辟”，是指“僻”(邪僻之人)，是严肃警告想要作威作福的帝王。一字之解，肯定了“天子作民父母”的美好理想。政治不离教育，要让全民一起修德行善，蕲向高雅的境界。

“皇极”象征人间的永恒向往，但是赋予天子的责任过重，甚至无以防备天子失德的客观史实。于是，在面对变迁无已的现象时，需要另一套哲学，既能说明人类世界的形成过程，也能肯定变化不是漫无目的或无可奈何，而是充满了生生不已的活力与希望。《周易》的《易传》部分是孔子与弟子们的合作成果，“立人之道，曰仁与义”，由此再与天地之道相通，进而参赞天地的化育。孟子所谓的君子，是“所过者化，所存者神，上下与天地同流”。人的生命向着至美至善的目标发展，人格的尊严与人性的可贵皆可获得确证。这

是儒家的原始精神。

一旦进入道家的世界，便觉气象大不相同。方先生谈到老子，喜用“超本体论”一词，用以描述在万有的根源处，另有“无”的领域。无并非虚幻，而是超绝于现象与名言之外，作为宇宙的真正源头。他以“道体、道用、道相、道征”四语来解说老子思想。同一个道，可以由这四种角度去展现，亦即：本体、作用、现象，以及悟道的圣人所显示的验证。这种看似玄之又玄的说法，其实可以应用在人间，化解所有因为偏差知见所造成的烦恼与痛苦。

庄子认为老子是“空虚以不毁万物为实”，亦即接受万物的现实情况，但是又能在空虚中不受万物的干扰，由此保持精神与道冥合，进而逍遥无为的可能性。方先生推许庄子为贯通儒道两家的重要人物，其思想主旨是：就万物作为个体而肯定其价值，就是不由人类来定其贵贱，亦即“以道观之，物无贵贱”。人的自我要展现真我，超脱一切有形与无形的拘束，无所求则无所待；在任何处境中，都可以自由而自发地随顺而提升其心灵，到达与道为友而同游的妙乐境界。

方先生所讲授的儒家与道家，并非一般学者所能轻易听闻的。其理论既已提出，则必将对今后中国哲学的研究，产生重大的启发与影响。这一点是不难断言的。

六、中国大乘佛学

方东美先生在八年抗战期间，随着政府迁到重庆，继续在大学教书，但是手边藏书有限。于是，他就近到寺庙购买佛经，广泛而深人地苦读了几年。这种直叩原典的功力，在晚年畅谈佛学时就充分展现出来了。

佛学之难，不仅在于卷帙浩繁，而且在于名相深奥。众所周知，

佛学有小乘与大乘之分，并且在推广传布时，不断演变出新的宗派，各有所本也各擅胜场。它自东汉传入中国后，原只是抚慰人心的宗教团体，然后再增益其教义的理论基础，开始与知识阶层往还。这个阶段的佛学有“六家七宗”之说，其重点则在于“格义”，要考究重要概念的正确意义。于是，道家的“无”与佛学的“空”，可以对照并观，所指皆为万物的原本真相，关键在于人们是否具有觉悟的智慧而已。

佛学要想深入中国人的心灵，就不能不正视儒家对人性的肯定与对社会的关怀。方先生指出，早在许多重要佛经译为中文之前，道生已经公开宣称“众生皆有佛性”，也都可以成佛。这是“大本未传，孤明先发”，而其灵感则与儒家的人文精神密不可分。随着大规模的佛经翻译运动，隋唐时期的佛教与佛学乃开花结果，出现“十宗并建”的盛况，而佛学亦成为中国哲学史不可分割的一部分了。

十宗之中，方先生特别介绍其中四宗，就是：三论宗、天台宗、唯识宗与华严宗。由于材料太多，所以华严宗保留到下一学年再教，也另外集成为《华严宗哲学》一书。至于本书的重点，则是前述三宗。首先，三论宗以吉藏为代表，其说侧重分析与批判，以破为立，如“八不”（不生不灭，不常不断，不一不异，不来不去）；若要究实而言，则须依“有，无，亦有亦无，非有非无”去观想，则自可觉悟。此宗难有传人，自初唐之后即成绝学。

其次，天台宗由智者大师开始，传灯不绝，建构了可观的理论系统。在修行法门上，有“一心三观”之说，要由“空观、假观、中观”层层上跻，破除无明，得证慧果。在判教观点上，有“五时八教”之说，使佛学的经典与修证次第，可以融人一个完整的架构。当然，不同宗派的代表未必会认同此一区别分辨。

比较具有哲学趣味的，是唯识宗的两项挑战：一是在玄奘倡导下，传人中国的是印度无著、世亲的唯识观点，而忽略了安慧的唯

智观点。安慧的思想特色在于“转识成智”，而方先生认为这才是唯识宗的发展正途。二是如何解释善恶同源的问题。方先生多次引述“如来藏藏识，是善不善根”一语，用以说明第八识为“染净同源”。染净若是同源，则无由要求也无力保障人的觉悟。于是，可以再往上推出一个纯善的阿摩罗识，或者努力转识成智，就是转化凡夫的前五识为“成所作智”，第六识转为“妙观察智”，第七识转为“平等性智”，第八识转为“大圆镜智”。

总之，佛学肯定人人皆可成佛，理由在于人心有无限的潜能，可以在去除遮蔽与妥善引导之下，逐步展现其光明，由此化解无明的迷惑，而不再造业执著，得享宁静的恒久喜悦。每一宗佛学都有特别重视的经与论，也都代表了佛教智慧的某一方面。若想一一加以认识，则可参考本书所列的“参考书目举要”。

在本书中，还附录了一篇《与熊子贞先生论佛学书》，为方先生于民国二十七年十一月所写。当时方先生尚未集中而深入地钻研佛经，但是与熊十力先生谈起佛学，已经显示西方学术训练的犀利思辨，而不愿再受到复杂模糊的名相的干扰，尤其不欲顾及世俗人情与面子的考虑。在真理之前，人人平等。故做大师状是毫无意义的。方先生教导学生时，也雅不欲学生视之为可崇拜之偶像。由此可见先生言行一致，历数十年而仍存其治学之真诚态度。这是我们研读本书的另一收获。

七、华严宗哲学

继《中国大乘佛学》之后，方先生以一学年的时间讲授“华严宗哲学”，上课录音笔记成书，分为上下二册，超过一千页。负责校订的学生所加注的解释约占十分之一篇幅，增加了一般人阅读的便利。

华严宗为隋末杜顺所始创，大行于唐代。其说虽依印度传来之华严经，但已融合本土智慧，展示高度的创见与完整的体系。譬如，方先生再三提及西方哲学的二分法困境，亦即由希腊时代的逻辑采用主述语句，因而陷入实体与属性的二元对立，导致知识上的分而不合，人生中的理想与现实亦无法协调。这种困境要到二十世纪初期的怀德海，起而批判“简单定位”之说，并且主张万物相互摄受，才出现转变的契机。但是，比怀德海早了一千多年，华严宗已经充分发挥万物之中的“一与一切”为相互涵摄的道理。我们固然可以强调这是佛学的主张，但是儒家与道家又何尝把天地人分割对立起来？因此，华严宗的说法是与本土思想相顺的。

方先生早期撰写《哲学三慧》一文，分述希腊、近代欧洲与中国三大哲学传统，但是在根本上仍然肯定“闻思修”三慧，而“闻思修”正是所谓的“华严三昧”。这种智慧具体表现于“法界三观”中，亦即：真空观、理事无碍观与周遍含容观。至于修行次第，则有“十地品”之说，循阶而上，抵达佛境。

在佛教传统中，文殊代表智慧，普贤代表悲愿，亦即具体的慈悲行动。能够综合二者，求其“悲智双运”，才足以显示真正的佛教精神。在佛经中，就以善财童子为喻，描写他如何遵行文殊的指点，遍历五十三种人生处境，然后才可开花结果，得证智慧。有了智慧，可以不再退转为凡夫，但是这只是上回向的部分。接着还须回归俗世，实践“我不入地狱，谁入地狱？”的大悲愿。忽略这一点，就会错失佛教的宗教精神。

方先生讲学的旨趣，在于将一切存在领域视为机体的统一，形成广大的和谐；人在其中，应该发挥禀赋与潜能，力求向上提升，达到精神的超脱解放；然后还须回向人间，慈悲喜舍，分享智慧给众人，希望人人皆可觉悟。这种“上下双回向”的模式，是方先生口诵心维的。他常以“坐飞机”、“小孩放风筝”为比喻，正是想要

说明人应该培养极高的智慧，又须发挥普遍的同情。既要促使自己的精神往上提升，又不能无视于人间的痛苦、烦恼与罪恶。他的这一系列观点，在华严宗哲学的思想中，得到充分的理据与清楚的说明。于是，他在讨论华严宗的内涵时，犹如鲸入大海，得其所哉，也就不难理解了。

佛学谈到万物的存在，以“缘起说”来解释。缘起又有三种，就是：业感缘起，阿赖耶缘起，佛性缘起。三者各有所重，而华严宗的主张是佛性缘起，亦称法界缘起，就是以一真法界为真如本体，它与宇宙万象的关系，可以用“真空妙有”来描述。譬如，变化中的事物皆为空，但是此空又非断灭空，若是执空不放，亦是执著。为了说明空与色，有四个步骤，就是：会色归空，明空即色，空色无碍，泯绝无寄。若要充分说明这种缘起论，就须深入探讨“十玄门”的说法。方先生说：“这个十玄可以不断的展开来成为无穷无尽的玄门……如此才可真正了解华严宗的十玄门。”换言之，要无限扩大人的思议范围，到达不可思议的境界，最后光明自动展示，形成交光相网的大光明世界，一切相即相入而圆融无碍。

本书中，方先生曾就某些经论的原文仔细解读，这是他教学过程中较为少用的方法。原因或许是学生们对佛典较为陌生，并且佛典文字精简扼要而充满哲理，非待悟者言之，难以尽显精彩。阅读本书，有如悠游大海，不必急着登岸。待全书阅毕，不觉已在岸边多时。

八、新儒家哲学

方东美先生最后一学期所上的课，内容集结为《新儒家哲学十八讲》。所谓“新儒家”，是指宋明理学而言，主要人物有北宋五子（周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐），南宋的朱熹与陆象山，明朝

的王阳明，直至明末的王船山等人。这是一学年的教材，而方先生连一学期也未及上完就病倒了，所以论述范围只限于前三子，就是周敦颐、邵雍与张载。

宋朝哲学家自认为继承儒家的道统，但是显然面临两个问题：一是他们的“道统”观念稍嫌狭隘，不仅排斥佛学，也要与道家画清界线。二是与此同时，他们又无不受到佛学的影响，并且也无法厘清自己与道家思想的关联。譬如，周敦颐的《太极图说》可以推源于道教，而程颐、朱熹等人也不讳言“出入老佛十余年”。

不过，宋明理学依然有其贡献。一是坚持道德理性的优先地位，并因而与道家壁垒分明；二是强调“天人不二”，要由“一体之仁”来理解天地之心。由此观之，周敦颐的《通书》比较具有儒家色彩。方先生认为，《通书》所谓的“诚”，固然是儒家的精髓所在，但是言诚而未能侧重天，则无法形成一贯的系统。他甚至说：周子“连《中庸》也没有仔细读通”；他所继承的是《荀子》与《礼记》等后期的儒家思想；并且，他所了解的道家只是魏晋的新道家。换言之，周敦颐对儒家的天概念，已异于孔子、孟子等人亲切的互动体验，而对于道家的道概念，也有陷于空虚寂静的实体的倾向。

其次，邵雍的《皇极经世》，是儒家学者难得一见的诠释经验世界的著作。一方面，他在建构哲学理论时，并不卑视闻见之知；同时，他也有足够的科学头脑，可以处理这些知识，进而应用于对人类历史的理解上。由正面考察及接纳现实世界，使邵雍心境开朗而乐观。方先生为此借用西方的比喻，说邵雍是“笑的哲学家”，而与他相对的则是严肃有余的程颐，是为“哭的哲学家”。

方先生讲的是新儒家哲学，但是他一贯的作风是对照比较西方哲学，藉以突显双方的特色。譬如，邵雍说：“我性即天，天即我。”在西方而言，“即”为“是”，成为实指，意为等同。而在宋朝哲学家，则“即”为功能，为作用。于是，说“即”并不是说“等于”，

而是说其运作的效应。推而言之，他要展现的是思想的“上下双回向”。“我性即天”是上回向，我的本性可以提升直至天的境界；“天即我”是下回向，要从高远的层次回到具体的我的生命中。说得明白些，唯有如此，人的精神才有无限超越的可能性，同时人也不会因而鄙视现实的一切。

方先生认为，张载的《正蒙》是宋代系统最完整的哲学著作。以其中广为人知的一篇《西铭》为例，能以天地为父母，以百姓为同胞，以万物为友朋，这是何等恢弘的气魄，又是何等广大的心量与情感。其根据可在儒家经典如《易传》、《中庸》寻得，也可以上契孔子与孟子的原始理想。张载的名言是：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”

方先生剖析《西铭》的思想背景，认为它包含了：传统宗法社会的“亲亲”，道德平等社会的“贤贤”，五代之后社会所需要的道德理想，《孝经》“继善述志”的原则，以及《周易》生生之德的无限生机。这样的思想，在架构上总是保留了一个超越的领域，称为“天”者。方先生指出，宋儒这种观念，是介于西方所谓的“有神论”与“万有在神论”之间，而他更常使用的名称则是后者。万有在神，神在万有；如此一来，万物无不充满神性的力量，而人是万物之灵，更可以彰显其天赋的神性潜能；不过，“在”并非“是”，所以并不因而减损了天（神明的一种名称）的完美性。于是，人在居敬时，“对越在天”，自然感应内在向往完美价值的力量泉涌而出，也因而可以肯定：做为一个人就是要肖似神明。

九、总结：无限开展的人生

方东美先生于一九六九年参加夏威夷大学主办的“东西哲学家会议”时，发表一篇论文，题为《从宗教、哲学与哲学人性论看

“人的疏离”》。他在这篇论文中画了一页图表，揭示了一个平凡人“如何”向上提升，抵达神明的超凡领域。

鼓励人们高尚其志，是一回事；说明其理由及动力来源，则是另一回事。方先生的策略是借助于许多伟大的哲人所作的示范，因此行文显得气魄宏大，使人在阅读之后自然心生向往。本文拟依这张图表，扼要说明方先生心中的人生历程。

此一历程共有九个层次，由低而高，依序是：自然人、活动人、理性人；艺术人、道德人、宗教人；高贵人、神性人、不可思议的神明境界。

首先，第一组的三项是自然人、活动人与理性人。这三种表现是与生俱有的条件。人做为“自然人”，是万物之一，也须遵循“物竞天择，适者生存”的规则，发挥体质上的特长，求得优越的生存机会。其次，“活动人”特别是指人的创造及制作能力而言，由此改变了大自然的形貌，奠立了文化及文明的基础。“理性人”则进一步凸显了人是万物之灵，因为他有思考能力，除了掌握生活资源，还可开始探讨如何使生命富于意义，进而实践各种高尚的价值。

接着一组的三项是艺术人、道德人与宗教人。在理性的基础上，人很容易察觉自己有审美、向善、成圣的愿望。若无艺术，则人无法须臾摆脱功利实用的考量，而这种考量无异于枷锁一般，将带来无穷的压力与忧患。若是不谈道德，则人格高低无从界定，人性的平等与尊严也将如同无源之水，然后人类世界难免回堕到生物竞逐的丛林阶段。那么，再往上的“宗教人”是怎么回事呢？

方先生晚年病重时，是否正式皈依佛教？此事仍有探讨的空间，但是他确实描述自己的生命型态为：“儒家的家庭传统，道家的生命情调，佛家的宗教信仰，以及西方的学术训练。”方先生一生教导哲学课程，从未忽视宗教的重要，但是与其说他信仰某一种宗教，像正式信徒一般的履行教规及仪式，还不如说他所向往的是一种宗教

“情操”，亦即他相信有一位哲学家的“神”，可以使人间一切价值得以圆满实现。此一信仰使人蕲向完美，亦即“成圣”。所谓“成圣”，其实正是为刹那生灭的人生找到“真而又真的真实”，然后展现出不执著的智慧，表现无私的美德。换言之，若是少了“宗教人”这一层，则任何价值都将局限于相对的、小我的世界中，并且无法跨越痛苦、罪恶、死亡这三大悲剧的门槛。

再向上的一组有：高贵人、神性人、不可思议的神明境界。高贵人即是儒家口中的“君子”：所过者化，所存者神，上下与天地同流。君子在人间已臻完美，可以进而展现神性，就是“参赞天地的化育”，亦即与神明合作来改善人间。方先生常说：“要做人，就是要成就他的神性。”他所用的是英文语句：To be human is to be divine. 这种对人性的积极观点，是方先生一生的信念所在。最高的顶峰是“不可思议的神明境界”，或称之为“玄之又玄的奥秘”。这个词的拉丁文是 Deus absconditus，意思是“深奥难解的神明”，绝非人类的语言及理智所能衡度。他的目的是要强调：人有无限提升的可能性，并且此一可能性必定源自一位无以名状的神明。任何宗教中的名号（如神、佛），都只是代表象征作用的符号，因为那是人的精神领域的微妙境界才可以相通的。如此一来，人生的可贵与伟大潜能，不是值得我们珍惜万分吗？

今日世间，哲学家如方先生，对人类尚有如此期许者已经少之又少，期许之余，复能以理论以图表示之，以启迪世人者，更是难得一见。我们于此，更应深思而力行之。

弁　言

本书系一代哲学大师方教授东美先生于一九七四年九月至一九七五年五月，在辅仁大学讲授“中国大乘佛学”的录音笔记，共二十一讲。笔记初稿由任庆运、董策、杨士毅、谈远平诸先生负责记录。校订及分段附加标题之工作，则从第一讲至第十讲由傅佩荣先生负责，从第十一讲至第二十一讲由杨政河先生负责。

此一部讲学笔记，以浅显的口语表述深奥的佛学，并以中西印比较文化的观点随处阐发，毫无晦涩窒碍之感。治中国思想史者往往苦于佛经典籍浩瀚，名相繁复，欲入无门，通过本书当可得一舒解。本书最后一讲由于录音效果欠佳，较不清晰。

民国廿七年间，方先生曾有一长函与熊子贞先生讨论佛学，多有精辟见解，今作为附录附于本书之后。

本书内容以原录音为准，如有疏误及所附加分段标题不妥之处，概由笔记及校订者负责。

方东美先生全集编纂委员会　谨识

目　录

弁　言　1

一　中国大乘佛学——引论　1
二　中国大乘佛学前奏——六家七宗　29
三　僧肇三论　49
四　道生的"佛性论"　97
五　中国大乘佛学——从佛经翻译谈起　137
六　中国大乘佛学——佛学从印度到中国的演变　159
七　天台宗的判教方法　179
八　法相唯识宗的判教方法　195
九　华严宗的判教方法　209
十　三论宗的哲学　223
十一　研读三论宗哲学所应具备的根本关键　267

一　中国大乘佛学

——引论

一、佛教初至中国的情形

佛学从介绍到中国来，到现在已经将近两千年了。但是佛学初介绍到中国时，不是直接从印度，而是从西域来的。那时所谓西域就是葱岭以外，所谓大月氏、康居等地。后来从汉武帝一直到汉明帝开发西域，再渐渐从康居、大月氏、葱岭这一带传到现在的新疆，然后传到甘肃、山西。这是从北路进来的。

到三国以后，再由海道从南方的吴传入中原，但是那在最初只是微末的小事。

从这里面，我们可以看出：佛学初进来的时候，并不是纯哲学，而多多少少是佛教之宗教的实际的行动。譬如像支娄迦谶、安世高这一类的人初到中国时，他除了传布佛教的教义之外，也多多少少拿一些法术连带引起人们的兴趣；但是那些东西究竟只是宗教上面所附带的东西，而不是纯粹的教义，或很高的哲理。

等到以后传进来的佛学，才把小乘方面宗教的许多行动转化过

来，再着重在哲学方面的智慧。

那么为何要这么做呢？因为在中国文化里面，从三代以来可以说，大致属于是一种封建的社会，而在那个封建社会里，从王侯、卿大夫到士……都是所谓贵族阶级；而贵族阶级是受过良好教育的，所以当外来的宗教同中国接触时，假使照佛教初进来的办法，先打入下层社会，再逐渐向上面发展，而在向上面发展时，知识阶层是不大容易接受的。

这从什么地方可以看得见呢？从《后汉书·楚王英传》里面可以看得见。佛教虽然是新来的，已经打到宫廷里面，从士大夫的阶级看起来，譬如像襄楷就写信给楚王英说你提倡佛教，事实上，你不大有资格。士大夫阶级连对王侯也不客气地这样说。然后他把许多宗教的仪式，用当时一个怪名称加上去，叫做淫祠，这是不大好听的名词。

由此可以看出，假使外来的宗教要想从社会的下层逐渐提升到社会的上层，这在别的文化里面可以，为什么呢？因为别的文化，外来的宗教可以把它当做无人之境，就是把这个国家当做没有文化的国家、野蛮民族，但是在中国却不行。因为世界上其他的民族还是野蛮时代时，中国这民族老早就达到很高的文化的阶段了。

这一点，我举一件小事就可以看得出。在抗战以前我们曾把中国古代的艺术品，像铜器、绘画、雕刻、玉器等拿到英国去展览，结果轰动一时。后来到了台湾，故宫博物院再选出一部分艺术品到美国七个大城市巡回展览，而这与伦敦展览相隔已经将近一二十年了。所以许多欧洲人当时在伦敦看中国艺术品之后，就没有机会再看了。结果这一次在纽约展览，吸引了许多德国人。许多德国人来看了之后，发表一个感想。他们说：中华民族在近古时代，甚至于在远古时代，就能够在艺术的各方面有高度的发展。底下的那句话讲得很有趣。他说：当中国人有这些惊人的艺术发展的时候，我们

欧洲人还是画了红肚皮在森林里面跑，这证明在中国老早进入高度的文明状态的时候，欧洲人当时还是在森林里面讨生活的野蛮人。

佛教当初传入中国是从西域，而不是从印度本土。西域是印度文化的外围，这个外围在纪元前二世纪到纪元后三世纪这个时期，大多还是半开化的民族。让这个半开化的民族去接受印度古代高度的宗教文化，能力一定是有限的。

造成这种情况可以从两方面来看：一方面是希腊时代，马其顿帝国的亚历山大统一了希腊的城邦，然后东征。但是他东征并没有透过葱岭、天山北路，而是走南路到达印度五河流域，这就把西方同东方的印度五河流域这一交通打开了。因此等到马其顿帝国一衰下去之后，印度这种高度的文化就循了这个通路，经近代阿富汗，再向西北传播。

而在中国这一方面，汉武帝开发西域是在亚历山大东征以后将近两百年，然后班超开发西域还更要晚些。中国人开发西域走的是天山北路，那时印度思想已经由天山南路传到了西域。然后中国开发西域，印度的佛教就循天山北路这一方面传到新疆、甘肃、山西一带，最后到达长安。

假使我们从佛教初进中国的历史来看，像他们这样慢慢向上发展，要等好几个世纪中国人才能接受外来的佛教，而佛教也要经过很长久的时间才可以在中国人的心灵里面生根。

这一点对于宗教的传播是一个很大的教训。因为许多宗教本身有高度的发展，但是在传播到别的国家与社会时，它往往以别的国家与社会为文化的真空，或者是文化的落后区域。譬如像近代希伯来宗教或者是基督教，假使到非洲去发展，可以采取这个态度；到南美洲山区里面去发展，也可以采取这个态度。但是假使拿同样的态度，到东方来，到中国来了呢？我想一定要遭遇到佛教初进中国的时候所遭遇的同样态度。为什么呢？因为它必须从下层社会逐渐

向上超升，中间不知道要经过多少冤枉路。

譬如在清代，西方的基督宗教进到中国社会来，遇到许许多多的阻力。这是为什么呢？因为他们的传教士本身没有多大学问，然后他们把中国当做文化沙漠。这样一来，知识阶层马上就起来抗议。要是由下层再提升到上层阶级里面去，不太容易产生效果。

所以在这一点看来，所谓的公教（天主教）就比较聪明了。譬如公教里的耶稣会，他们的会士在未到东方以前，本身就具备西方的哲学训练及宗教修养，可以说是有学问的人。所以耶稣会同中国的接触，尤其在明代，他们并不是从下层社会向上层传教，而是骤来就打进到明代的宫廷。可惜来晚了一步，因为当时的明代已经衰败，马上就要亡了，所以他们只能够同少数的士大夫阶级接触。结果明末的知识分子开始不是接触西方的宗教，而是接触西方的科学，或者是西方的哲学传统。这样一来，虽然晚明不久就亡了，但是他们已经打进晚明的知识阶层里去了。

当时许多耶稣会士一方面是一个媒介，把西方的科学、西方的宗教，乃至于西方的哲学向东方传播；而同时，因为他本身的学养很高，又能够接受中国古典的文化，因此，有许许多多的中国经典透过拉丁文的媒介，传到西方去了。

至于有些新教徒，他自己本身在宗教的训练、科学的训练方面素养要差一点，所以到中国时，一进来就格格不入。这是因为他的态度不对，以为他把那个宗教传播到中国来，好像传播到非洲，传播到南美洲一样。这是他们根本的错误！所以有人曾经说，假使这些新教徒当初要请严又陵（严复）把《新约圣经》翻译成很好的文言，那么在宗教的传播上，恐怕效果要远超过拿生硬的白话文去翻译。那种白话文甚至不是中国习惯用的，像唐代禅宗所用的语录，或者宋代理学家所用的白话文，甚至还不够那个标准。这样一来，士大夫拿到那个翻译，觉得不是中国话，根本不是中国的章句笔法。

所以这种文字对于渔民、对于农夫、对于汉口一带船夫，可以产生效果；但是在知识阶级里面，所得到的回响，完全是另外一回事。拿中国话来说，叫做“言之无文，行而不远”。

因此我觉得，佛教在中国所以能够生根，就是当它进到中国时，一比较之下马上就发现从西域传来的佛教思想，是从印度传到西域之间的资料，而西域的民族文化和中国关内的高度文化简直不能比。因此中国士大夫就说了，这种东西是淫祠，他看不入眼。所以再经过一个时期，佛教就改变方式了。那个时候，从大月氏来的人，譬如支娄迦谶，姓支，为什么姓支呢？因为他是从月氏来的。譬如晋代的支遁、支道林，祖先也是从月氏来的。再像康僧会，虽然姓康，却是从西域的康居来的，以国为氏。他们一到中国来，假使想在中国生根的话，首先须接受中国的教育，尤其是文字教育，然后他本身变成中国知识阶层中的一分子。其次第二步：再把他的宗教信仰，藉中文传译出来。这样一来，从后汉到魏黄初、正始时代，然后到西晋，中国士大夫阶级晓得从外面传来的资料不可靠，是间接资料。所以中国人中传佛教的人像朱士行，马上就带了一批人西行求经，这是因为从西域传进来的间接资料不能够满足中国人，所以中国人自己开始西行求经。

二、中国本有高度的文化

那个时候天山北路自从汉武帝、汉明帝以来，已经开通了，所以他正好走天山北路。他所谓西行，不是到西域，而是透过葱岭之后，再折到那时候所谓的罽宾——罽宾就是近代克什米尔这一带。从克什米尔再到达五河流域、恒河流域。

从朱士行这一类的人开始以后，引起了法显，法显又引起了玄奘，玄奘再引起义净，一大批中国知识分子，到印度去直接求经。

由于中国人去的是高级知识分子，所以到印度就认识了许多佛教的大宗师，譬如东晋时代的鸠摩罗什，稍后的觉贤（佛驮跋陀罗），再引起以后许许多多的印度空宗、有宗的大师，接二连三到中国来。从东晋到六朝合并起来，有好几百人之多。

这些高僧到中国来，以鸠摩罗什为例，他未入长安，先到龟兹，一到了中国马上就学中文，在龟兹住了好多年，然后姚秦把他接到长安来。鸠摩罗什几个大弟子像僧叡、僧肇，写中文都是拿庄子的笔法来表达思想的。鸠摩罗什对他的学生僧叡或者是僧肇讲：我对中国思想之了解、对于中国文字的运用，仅次于你们两个人。我们知道僧肇的《肇论》里面文字非常之美，而鸠摩罗什以一个从西域来的佛学家，学中国文字，研究中国道家思想以后，他自认他的造诣仅仅在僧肇之下，几乎不作第二人想。

我们由此可以看见这位从印度来的大佛学家的虚心。他了解在两种文化接触的时候，不仅表现物质上的接触，更应当表现心灵上的接触，而且是最高级的心灵接触。

鸠摩罗什在长安建立了佛教的翻译中心，他门下弟子几千人，仿佛是一个大磁石吸了许多小磁石，小磁石再吸了更多的小磁石。这样一来，真正的印度学者到了中国，中国也派遣很有学问的人去迎接他。然后双方面的文化就在高度的智慧上产生直接接触。

我们由此可以明了，宗教是不能盲目传播的；盲目传播不会产生效果。一定要有很高度的学问修养、很高度的智慧、很高度的心灵状态，才能产生密切的心灵接触。这一点尤其是在中国社会，因为中国社会从商、周以来，在封建社会里面掌握政权的都是知识阶层。这条路如果打不通，一定会产生许多莫须有的阻力。

现在就这一点看起来，近代有许多人产生一种误解。

在过去一年里，我讲过儒家哲学与道家老庄的哲学。中国的先秦时代不像汉代——所谓学术只有一尊，只是儒家孔孟的哲学。春

秋战国时代，中国的社会是开放的社会。只要一种思想持之有故，言之成理，它都可以在学术界成为韩非子所谓的“显学”。先秦的哲学，譬如老子、庄子、孔子、孟子、荀子，这是道家与儒家的显学。还有墨子，也是一种显学。甚至法家，也是先秦时代的显学。

在这一点上，我们可以借用近代德国哲学家雅士培（Jaspers）的观点，他认为，综观整个人类社会，包括古代的希腊、埃及、东方的印度、中国的华夏民族，可以说在纪元前第六世纪，或者再长一点，可以从纪元前第八、第七世纪一直发展到第六世纪，他曾经用了一个名词叫做“轴心时代”。这不是纳粹在二次大战时结合德、意、日的轴心，不是那个意思。这所谓轴心时代是指古代西方的希腊、南方的埃及、东方的印度与远东的中国，这几种高度发展的文化民族，同时之间好像把神宫宝盒打开来，第一流的神奇人物，统统出现了。譬如希腊后期的自然哲学家、数学家以及苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等等哲学家，希腊文学中的悲剧诗人，好像统统一齐在希腊出现。同时埃及方面，从旧王朝转变到新王朝，在宗教上面有许多宝典出来了；而在艺术上面，有许多雕刻、建筑、绘画，表现出来。在印度方面，像四吠陀、《奥义书》，一直到数论派的哲学、大小乘的佛学，也在这个时期出来了。而在中国，孔子、孟子、老子、庄子、墨子等等大哲也都先后出现了。

从整个世界历史看起来，还没有哪一个时代可以拿来同人类在纪元前六世纪的时代相比，当时各方面的天才都涌现出来，形成各民族里面最高度的文化精神成就。以后的人类还没有第二个时期，像那一时代在希腊、埃及、印度、中国，有那么光辉灿烂的高度的文化同高度的哲学，同时出现。

因此，在佛教介绍到中国以前，中国早已经有高度的文化了，在政治、社会、经济各方面都有高度成就。井田制度形成完备的经济社会，至于在封建制度里面，虽然开始是一个神权政治，但是政

治上的领袖，像尧、舜、禹、汤、文、武，都是天才，而这些天才都有特殊的能力。用德国玛克司·韦伯（Max Weber）的名词来说，这些神权政治时代的天子，每一个人都有神秘的智慧，都有“天纵之圣”的高度精神智慧，这样才可以像所谓“大舜有大焉，善与人同”，拿他的智慧去了解人民的心理的要求，然后再制定经济的制度、政治的制度、社会的制度，来领导他所统治的人民，形成高度的文化。

一直等到春秋时代，贵族的封建社会渐渐破灭，于是知识阶级的下层，所谓“士”就起来，把古代贵族封建社会里的高度的文化承受了。然后像儒家，孔子采取“有教无类”的办法，就把古代的智慧传播到社会中比较低的层次。然后再把古代所谓“氓”，就是只晓得“饥求食，渴求饮”的低级的民众，再用有教无类的教育方法，把他们转化成为与古代贵族有同样的精神修养，有同样的高度智慧。

在这种情形之下，就产生了儒家的孔、孟、荀，道家的老、庄，然后是墨家的墨子同别墨，乃至于政治方面的法家等，许多显学都出来了。

那么，我为什么提到这种事体呢？因为从佛学传到中国来之后，现代许多人回顾这段史实，就提出不同的说法。

一种是西洋所谓的“中国通”，事实上是中国不通，因为有许多文字的隔阂及文化的隔阂，使他对中国民族文化的演变、发展，并不明了历史的内在的情形，而是拿西方学者的一种偏见来看，那么这种偏见怎么形成的呢？

三、避免错误的历史观念

我平常说，西方历史上有一个主要的观念，这个主要的观念多多少少与希伯来的宗教有关系。譬如希伯来的宗教讲末世论，然后

再看历史，那么这历史就要指出：在宗教的教主还没产生以前，人类是苦恼的、是黑暗的、是陷于罪恶的。等到一个大教主出来了，显现他的精神感召力，才把许多人从黑暗、痛苦、灾难之中引到一条路上面，那就是人类的归宿。在西方讲宗教、讲末世论，就是说，从黑暗、痛苦、灾难出发，产生一个精神的历程，指点一条人类的归宿，然后这样方可以到达高尚的精神领域，像天国。把黑暗化作光明、把灾难化作幸福的历史进程，我平常叫做“历史的直线进程”。

“现在”，在历史的直线进程里面，原是一个中性的状态。但是从近代天文学的演变，尤其是近代生物学的演变看来，一切发展的程序并不从时间本身来着想，而是把时间观念化成空间观念来设想。

譬如西洋的历史进程是一条线向前发展的。但是我们要问一条线时间的构造是如何？它本身不能加以说明。假使我们把时间化成段落，段落化成构造单位，构造单位化成时点，这样一来，就马上把时间的概念引到几何学里面去了：把它化成一条线，而一条线的构成是点与点衔接构成的。

但是点与点结合起来，能不能构成一条线呢？这在欧几里德的几何上有极大的困难。因为线的构造是一个连续的结构，假使把一条线根据几何学上欧几里德的构成原理看起来，一定要把线化成线的段落，线的段落化成线的段落的构造单位，最后把它化成空点。而空点在欧几里德几何这方面看起来，根本是没有空间性的。所以你把一百个点、一千个点、一万个点，无穷个点集结在一条线，把它排列起来，结果点与点间还是不连续的，是间断的。换句话说，用数学的名词说，它不是连续的系列，而是间断的系列。假使这样看起来，在几何学上就有很大的问题。就是，由一条线的空间构造、几何构造上面看起来，点与点间如何连贯？

假使把这个几何学上关于空间的不连续的观念，应用来解释时

间的一条线的发展的构造，就会造成过去同现在衔接不起来，现在、未来也衔接不起来。把过去化成段落，段落之间间断了；现在化成许多段落，段落又间断了；未来化成段落，又间断了；而现在与过去之间、未来与现在之间，都是衔接不起来的。

因此我们可以说，西方的历史是间断的历史。埃及的文化传到今天，已经不是古代的埃及文化，而是伊斯兰教的文化，原来的埃及民族，根本就变掉了。古代的巴比伦文化一演变了之后，逐渐成为叙利亚的文化，或是希伯来的文化，或是中东伊斯兰的文化，它原来的文化都消灭掉了。就是在希腊这方面看起来，表面上它的文化没有断，但是事实上老早断了。只是断了以后，在中世纪借着宗教、哲学及罗马的制度，甚至近代文艺复兴以来所谓的“恢复古典主义”，才找回来的，而不是它本身生命繁衍下来的。后代其他民族不忍放弃希腊这么一个高尚的文化，然后设尽了方法在不同的时代，讲不同的古典主义，这样才一点一点把它找回来。但是一找回来之后，每个时代又骄傲了，自认为古代最好的东西他已经找到了，一找到了就变成近代的东西，所以古代又不要了。

因此西方在历史文化的演变上，有很大的理论困难。就是它的历史发展是个直线进程，而直线的构成，依据科学上面几何的构造、空间的构造来解释，它是不连续的、不连贯的。而在不连贯的情形之下，每一个时代都以那个时代个人主义为中心，只知道肯定自己，都觉得他的时代超越前古。

所以西方学者要在这种历史背景里面来了解中国文化，可以说根本不可能。因为中国文化的发展是波浪形的，而不是直线进程。譬如成周时代的发展很高，到春秋时代渐渐崩溃了。崩溃了之后，一批平民的天才出来了，把文化的低潮提升到文化的高潮。战国时代正是很高的高潮，但是一到秦、汉马上又是一个低潮。

所以战国时代的显学，像儒家、墨家、道家、法家等，经过秦之

后，只剩下一个法家。到了汉呢？只剩下一个儒家；而那个儒家不是孔孟的真正的儒家，而是变相的儒家，是伏生、董仲舒、班固、扬雄这一类的人。事实上他们是杂家，把杂家的思想，偷偷混到儒家里面，叫做阳儒阴杂。于是乎真正的儒家到汉代连影子都没有了，有的只是打着儒家的招牌，而事实上提倡杂家的学说、阴阳家的学说。

从政治上面看起来，汉代尽管了不起，但是从学术上面看起来，它同西方的罗马没有两样。希腊有思想家，但是罗马没有思想家。中国的先秦有大思想家，但是两汉没有大思想家。

再者，两汉表面是大一统的政令，内部却是社会的崩溃，除掉西汉的文景之治，东汉的光武复兴之外，整个的社会，整个的政治，就被两种因素决定了：一是外戚，一是宦官，然后外戚同宦官，互相结合或互相排斥都可以促成两汉整个中国社会的崩溃，不仅仅在政治上、经济上崩溃，尤其还在道德上崩溃。

光武虽然中兴，但是不久又衰退下去了，然后从外戚同宦官的倾轧里面，产生董卓之乱。董卓之乱以后，曹操起来了。但是曹操本身就是宦官的后代，所以他一切的用人行政，尽是有才能但没有品德的人。这样一直到晋代司马氏，凡是有品德有学问的人，几乎杀尽了。剩下来的只是有才能而没有品德的人。

在这种波浪式的历史里面，中国的演变，经过两汉到两晋时代到六朝，可以说整个社会是一种崩溃，学术思想上是一个衰退，这是这个时代的政治史。而西方人了解中国，只从政治史这一方面看，不从学术史、文化史这一方面看，那么他从政治的衰世，也只看到了学术的衰世。

由此看来，西方人号称了解中国，但是中国的三代，他不了解；中国的成周时代，同样不了解；战国时代，近年来才开始研究，但是还不了解。他了解的是什么？好像中国的社会就是从秦开始统一中国。而秦朝的文化掌握在政治的手上，所谓以吏为师，因此秦代

一切的博士，都是国家的学术的官，而学术的官是没有学问的。没有学问才可迎合帝王、公卿、大夫的意旨，才可以取得博士的地位，做国家的学术的官。到了汉代还是如此，仅仅把古代残缺的典籍，再作些文字训诂的考证，典章制度的探索，而其中真正的精神、文化思想的创造性，是没有的。

西方人看到这点，就认为中国的文化从秦汉起就走入下坡路。他不明了在衰世里面，知识阶级可以产生很大的觉悟。为什么呢？因为知识阶级在一个衰退的时代里，所感受的痛苦、所感受外来的刺激、所感受种种的忧患，超过一切其他的人。从这个忧患意识有时可以产生新的学术生机出来。譬如战国时代的道家，老子思想那样高超，庄子思想那样博大，但是整个两汉没有一个人真正了解道家老子同庄子。老子还有河上公提起，还有政治军事上的张良、陈平、黄生晓得间接的歪曲老子的学说；但是大思想家庄子却在整个汉代没有人提。一直到后汉马融写信给他的儿子，才提到庄子的名字。由此可以看出汉代学术的低落，无法了解真正有创造性的思想家。所以他们对儒家，像孔、孟、荀那样高尚的精神成就也被贬抑到杂家的体系里面去，这就是文化的陷落，造成一个低潮。

而外国的学者只从政治史方面看见政治的下坡路，并不晓得这里面还有转机。当政治演变到极堕落的后汉末期、三国曹操时期、两晋司马氏时期，在政治上可以说是最低的低潮。但是后汉整个社会里面却潜伏了一套墨子的侠义精神。同时在士大夫阶级里面，博士弟子可以说是腐化的、没有学问的。但是正在受教育的太学生，譬如像陈蕃、李膺就把流行在社会上的侠义精神，转变到学术界里面，变成正义、义气。这里就可以看见中国民族已经在复兴了，而这种复兴，一定要有学说来响应。

响应不是来自儒家。因为儒家从汉武帝用董仲舒以后，并不奖掖真正有思想的人，而是奖掖有学问的人，但那学问也很肤浅；至

于有创造的思想则从来不被提倡的。当时所谓对国家有贡献的人才，事实上都是奴才！衰世出来的奴才！

四、道家思想的复兴

但是等到三国初年，譬如魏黄初、正始时代又渐渐把两汉几百年所遗忘的中国古代的道家思想复兴起来了。这就是指何晏、王弼这一类的人。王弼注《老子》，何晏注《论语》。他们开始提倡中国古代哲学思想，开始了哲学智慧的复兴。

这个复兴的着重点是从道家出发。而在道家的思想里，《老子》五千言不仅仅讲宇宙论“道生一，一生二，二生三”的宇宙发生论；也不仅仅讲本体论、万有论；更要根据一种向上的精神发展的程序，所谓“有之以为利，无之以为用”，针对着宇宙万象作哲学观察所得的肯定，当然是很重要的宇宙论。但是从价值的观点看起来，你纵然肯定这个万有，而这个宇宙万有，有的是好的，有的是坏的，那么在价值上面便成了一个问题。

所以《老子》第二章马上就说：“天下皆知美之为美，斯恶已；天下皆知善之为善，斯不善已。”我们再可以补充一句：“天下皆知真之为真，斯不真已。”所以我们去年讲道家时特别指出：在老子哲学里面，讲肯定万有的本体论还不是哲学上最高的境界，反而最高的境界是在价值上面“价值的超升”。你就万有里面，肯定它是善，但那是相对的善；肯定它是美，那只是相对的美；肯定它是真，也只是相对的真。换句话说，在价值上面还是寻常的价值。因此我们就要把寻常的相对的美、相对的善、相对的真，在价值世界上逐渐向上提升，要提升到绝对的真、绝对的善、绝对的美，至高无上的价值。这是老子哲学的根本要求。

因此在魏代堕落的社会中，一批有学问的人，从黑暗、罪恶、

痛苦里一觉悟到忧患意识，就立刻回到哲学上面，追求像老子所谓的“超本体论”（Me-ontology），自相对真善美的价值里直透上层，到达绝对的真善美的价值，最高的精神境界。这样在魏晋时代，掌握了老子思想里面“无之以为用”，本着无的最高价值标准，再设法把卑陋的世界提升到上层。

从魏代对老子的研究，导引到西晋、东晋时代学风的转变，而普遍的对庄子的哲学也感到兴趣。所以在两晋时代，注庄的人有好几十个。但是到现在只剩了片断的：像支遁从佛学的观点来破解庄子，或者是向秀、郭象从世俗的社会来了解庄子。向秀、郭象虽然对庄子感到兴趣，但是误解庄子精神的地方超过了解的地方。

我们读庄子，就可以看出来。他在第一篇里面，就拿一个所谓大鹏从北海到平地来，然后从平地抟扶摇而上者九万里，这表现出庄子的精神是不可能把他当做一只小鸟定在地面上的。他要培风，要造大的风潮，然后拿自己的生命动力向上面超升，超过人间世，抟扶摇而上者九万里，然后在那上面纵横驰骋！所以他的目标是“寥天一”。这寥天一是什么呢？就是仿佛近代通用的名词“奥美茄点”，宇宙精神最高的顶点。他要把他的精神起飞，飞到宇宙最高的层级、顶点。

那么这种精神是什么呢？我记得我在美国密执安州立大学教书的时候，曾经拿美国学生开一个玩笑。我说假使庄子的灵魂没有死，今天在逍遥的时候飞过了美国，对美国作详细的观察，那么依你们推想起来，庄子对于美国有什么样的印象？我在考试里面出这么一道题目，结果看到许多有趣的答案，有许多人说，庄子一定吓跑了！但是在未吓跑以前，他一定很高兴，因为你们现在造火箭、宇宙飞船，从地球上面起飞飞到月球，飞到其它的星球上。庄子看了一定点首称善，说：美国人还不错，不肯作平面世界里的平面人，晓得在精神上起飞。但是再看航天员在太空舱里面，受到种种物理的仪

器限制及束缚，这样即便把庄子放到太空舱里，他的灵魂势必受尽折磨，结果他一定从太空舱里跳出来，凌空步虚。如果他再看见美国社会上宗教的衰退、道德的沦丧以及政治上种种劣迹昭彰，那一定会把庄子吓得离开地球越远越好，离开美国越远越好。

但是庄子是不是对于地面不感受兴趣，一飞就飞掉了呢？在这一点上我经常劝学哲学的人第一课要“坐飞机”。但是坐飞机要选择区域，在太平洋上空飞来飞去没有什么看头，只是汪洋大海和一望无际的天。但是你假使坐飞机在美国北部与加拿大交界的五湖区城，飞上两万公尺就可以发现：在宗教上面要有“人间天国”这个观念的话，你在那飞机上便可以证实。因为从那里回头来看地面，任何山脉都没有那样雄壮；而云霞所展布的色彩，即便从地面看天上，也没有那样美丽。从那一种高度回顾地球，我想，从前认为地球上是黑暗、罪恶、痛苦而吓得跑掉的人，从那个高空向下看地球那样美丽，一定会说“天国在人间”实现了！

在这种情形之下，庄子才说：“天之苍苍，其正色邪……其视下也，亦若是则已矣！”这一段是什么意思呢？就是：在地上有时看见天上光明灿烂，便希望把人的精神从地面上超升到天上很高的境界去。但是等你真正到达那高明的境界之后，自己的智慧高了，再回顾向下便看见地球上有种种美丽境界，人间世有种种美丽事情，这时你从天上看地，把地也可以当做天。这样一来，哲学家才不至于对地球开小差，才不至于对人群开小差。然后再拿了解、同情、欣赏的态度，回到人间。

庄子在这种精神的彻底解放里，成立了普遍的相对性原理。然后把老子的思想转变过来了：不仅仅精神的上界很高，在那里有绝对的价值理想；同时这种价值理想，回过头来到人间世、现实世界，也可以藉有智慧的人转变成为现实，而在地球上、在人类社会中，完成现实。

如此，庄子把老子空无的思想转变成为万有的思想。把老子的两句话改为“无之以为利，有之以为用”，这样一来，他的精神再回到人间世，凭借哲学智慧所设定的种种理想，在他的生命里面，向上可以发展，向下也可以流注。于是庄子对他所寄托的有限的世界从各方面精神的开展，把它化成价值领域。最后他的生命拓深到无穷的宇宙世界里，仿佛他自己是一条鱼，在大海里面作逍遥游，产生“天地与我并生，而万物与我为一”的精神。

从这点看来，庄子的精神比老子的精神还要伟大，因为老子注重精神向上面的发展，而庄子可以把上回向的精神路径展开来变成下回向，接触现实世界、现实人生，把现实世界、现实人生也美化了。所以他讲“圣人者，原天地之美而达万物之理”。

因此我们可以说，从汉末到三国、两晋，是中国的现实世界，尤其在政治社会上是一个很大的下坡路。但是在这个世界里也产生了许多人，这些人大半凭借艺术的才情，产生诗的幻想，首先落到老子的哲学——精神解放之路，等解放到很高境界的时候，再把那个境界的精神理想，灌注到现实世界。如此，便产生了魏晋时代新道家的哲学。

譬如在《晋书·王衍传》里面说，这个时代的学术代表有两个人：一是何晏，从儒家出发，去迎接道家；二是王弼，从道家出发，然后解释《周易》，去迎接儒家的思想。他们两人的理论共同点是“天地万物，以无为为本”。换句话说，他们的思想不仅仅限于宇宙论，或根据宇宙论扩大成为万有论；而是再在万有论之上，透过价值的提升，建立了——我平常常常用的一个名词，叫做“超本体论”，这样便把人类的精神提到宇宙的最高层。

但是提到最高层，是为找出学术的据点，然后再回过头来到现实的人间世上面施展他的才能。所以他说：无也者——这不是消极的理想，不是虚无之无——无也者，开物成务，无往不成者也。这

“无”的精神是什么呢？就是生活在现实世界而不满意现实世界，生活在人类社会而看不起人类社会。在这种情形之下，便产生一种超脱解放的精神。

等到这种超脱解放的精神在他的人格里面形成之后，就产生了两点特色，我们可以借近代德国哲学家尼采所谓的“超人”观念来理解。

但是平常大家讲尼采哲学，对于所谓超人的观念只从消极方面讲，就是超人针对着所有的世界及所有的人类社会表现最大的鄙视。但是这最大的鄙视不是消极的。他不满意流俗的世界、流俗的思想，以及流俗思想里面的价值标准。由于他不满意，所以要表现出极大的鄙视。

这极大的鄙视能够促使精神超升起飞，飞到宇宙的上层世界：高级的艺术世界、高级的道德世界、高级的宗教领域、高级智慧流行的境界。

所谓超人，尼采在《查拉图斯特拉如是说》有一段话描写得很传神。查拉图斯特拉不满意地球，觉得人间鄙陋，到处都是烟雾的世界；他要呼吸新鲜空气，就从平原走上高山，从高山上面看日出。在那个地方，只有他一个人，他就自言自语的对着太阳说：太阳，假使没有物质世界，你的光明又照耀到什么地方去？结果这样一想，他想通了。他这超人本身就是个精神的太阳，他是光明，但是他的光明要有照耀的对象啊！这样想通了之后，超人马上从山顶上一步步脚踏实地的下山，回到人间世来，接触现实的世界。

此时接触现实的世界，同他初次离开世界的时候，是两种心情。初次是厌恶世界的痛苦，厌恶世界的黑暗，厌恶世界的罪恶，所以他要做超人。

等到超人人格形成之后，他的理想价值标准确定了，他又富有创造的能力，于是整个的现实世界对于他，是一个行动的可能园地，

是理想完成实现的领域。他从前看不起世界的一切，现在却做一个精神转变，把“大鄙视”转化为“大赞赏”。根据超人的理想，借着教育文化的力量，可以培养出新的超人来。假使艺术堕落了成为颓废的艺术，他可以把那个颓废的艺术转变成创造性的艺术，就是先把感性的艺术变成巴洛克时代的浪漫的艺术，再把浪漫的艺术转变成文艺复兴时代的或者古代希腊所谓的古典的艺术。这样一来，艺术也可以透过创造的手腕，把颓废的艺术点化成创造性的艺术。

同时哲学上也是如此。平常在哲学衰落的时期，所谓哲学家都是胆小如鼠，跟了别人在文字上面模仿，自己没有创造性的思想，结果只知道分析别人已成的思想。那么他为什么自己不摇身一变，从平庸的思想家变成大思想家？换句话说，平常的人自己也可以变作超人。一旦超人的智慧出来之后，高尚的哲学理想随之出来。这样一来，衰退的哲学思想，甚至已经死亡的哲学思想，他也可以把它变成创造性的哲学思想。

于是人类颓废的精神、堕落的精神，马上就振作起来了，变作创造性的精神，然后依据各种艺术、各种知识、各种情绪的要求，把平凡的世界，变作一个创造的世界。这种能力一养成之后，衰退的文化可以复兴，衰退的哲学可以复兴，颓废的宗教可以复兴，颓废的艺术也可以复兴。

五、中国对佛学有以待之

所以从这一点看起来，西方的学者研究中国历史，只晓得中国从两汉起走了政治史的下坡路，所谓学术文化已经走到衰退的极端。但是在这个时候，仿佛我们平常游山，走到山穷水尽好像没有前途了但是前面豁然开朗，新的境界又来了。

所以魏晋时代的王弼、何晏就是藉道家思想的复兴，重新建立

道家的形上学来提升中国人的精神。

这个时候亚历山大从希腊到印度，经过波斯，西域的道路已经打通了。同时中国从汉武帝开发西域到班超开发西域，又把天山北路打通了。中国儒家思想的演变此时已经走到穷途末路，但是道家复兴起来了，成为一个新的精神。于是中国拿这个新的道家的哲学精神，去迎接外来的佛学。

假使这个外来的佛教，只是小乘佛学这一方面，只晓得诅咒世界、忍受痛苦、面临黑暗，那么这个宗教没有碰到中国的边马上就要给弹回去了！因为中国不能接受。尤其中国在这个时代的道家思想已经开始复兴了。

假使中国是低等民族，或文化贫乏的民族，这个时候，我想外来的佛学思想一定浩浩荡荡的拿巴利文等印度的原典加于中国。或者假使要翻译的话，一定是拿六朝的时候，北魏当时的国语——鲜卑语。要是鲜卑语是一个高等的语言文字，北魏一定老早拿鲜卑语去翻译佛学了。但是鲜卑语是低级的语言文字，所以北魏不能够用鲜卑语来翻译外来的巴利文佛教经典。

因此在北魏，佛学的翻译数量少之又少，只是昙摩迦罗、昙无谛、康僧铠、无罗叉这几个人。但是这一类人还是拿生硬的中国话——而不是鲜卑话——翻译。所以翻译的中心是在苻秦、姚秦时代从龟兹到长安这一带。

这一带深通庄子的哲学，像僧肇、僧叡，乃至于鸠摩罗什到中国来也学《庄子》。然后，姚秦时代的翻译完全是拿中国最好的语言，像最典丽的《庄子》，用最典雅最美丽的《庄子》的语言去翻译佛经。同时再早一点，也有拿三国时代吴国所流行的南方中国语言来翻译佛典的。

这样，藉对外国佛典的翻译，把中国古典的文学搞懂了。北魏不能是思想的中心，因为它的鲜卑语是一种鄙陋的文字。于是在苻

秦、姚秦或吕光时代，提倡以中国古典的文字，就是老庄的文字去翻译梵文里面最好的宗教思想、最好的哲学思想。

六朝佛教的文化是从北方由元魏、东西晋、北周、北齐，传到南方的长江流域，西边到荆州，南边到金陵、杭州。南朝方面则从刘宋起到梁武帝，到陈。

于是高度的中国文化，根据老庄哲学的精神，把外来的佛典美化了。然后再以老庄哲学结合外来的高度的宗教精神、高度的哲学智慧，在六朝之后的北方产生了佛学的般若学。这般若学就是智慧学，而表达智能的语言文字就是老庄的哲学文字。

这两种东西结合之后，从北朝传播到南朝，经过宋齐梁陈，一直到隋代几十年里，都是拿高度的中国的文化中统一的精神，去消化佛学。

这是中国学术文化上面一个大的复兴。这个大的复兴凭借老庄的精神，去吸收外来的大乘佛学般若学里面高度的智慧，形成高度的哲学。然后以这类哲学重新振作起来，把中国人颓废的精神激扬了之后，变成创造的精神。

然后这个创造的精神再透过学术上面，藉儒家王通所训练的几个学生，譬如魏徵之流，拿这一类儒家的精神底子，吸收了佛教文化同哲学里面高度的精神及智慧，再在后面影响政治，造成所谓唐高祖、唐太宗一直到唐玄宗初年的盛世。当时在中国的国家的形势看起来，甚至还超过两汉。

同时在这时代的哲学的智慧，后来便形成大乘佛学的十宗。但是十宗主要的出发点是印度的《大般若经》，在中国同老庄精神结合起来，成为中国式的哲学智慧。这个哲学智慧，就是中国的大乘佛学。

中国的大乘佛学，第一个是三论宗。三论宗是根据各种般若里，藉鸠摩罗什、僧肇、僧叡的发挥，形成了哲学里面的智慧学。

第二个是天台宗。三论宗暗示世界的两种层级的差别：一是现

象界或现实界；二是理想界或超越价值界。然后从二元对立里面设法造一个桥梁，把世界的低层和上层的境界联系起来。架了桥梁联系起来之后，天台宗的精神就比较自由了。他从现实世界出发，马上可以透到理想世界，透到理想世界是个上回向，他在那个很高的精神境界里面，把握了智慧，把握了理想，马上又回头，回到现实世界上面来。然后在二元对立里面，发现了一个中道哲学，把宇宙各种层次的不同，都建了一个桥梁，建了一个梯子，把它联系起来。

所以由此可见，中国人的精神，一方面有超脱解放的优点，另一方面又有平易近人的优点，就是可以把超越的理想在他的个人的生活、团体的生活里面完成实现。这是天台宗。

（一九七四年九月十九日讲）

六、初期接触的时代背景

上次我们所谈的是要除去一种误解。一般外国人研究中国思想的发展，由于不明了中国社会的演进，就说魏晋时代的玄学受了佛教的影响。不但外国人如此主张，甚至在外国作中国学术工作的人，也在这一点上面误解了中国思想的发展。譬如陈荣捷就说，魏晋时代的玄学是受了佛教的影响。他不晓得佛教之所以传到中国，是因为受了道家的影响。

为了消除这种误解，我们上次指出，在魏晋时代的玄学还没有发展以前，中国思想可以追溯到战国甚至春秋时代，像原始儒家的孔、孟以及荀子所高度发展的形上学，像春秋到战国时代原始道家的高度玄学，不仅仅讲本体论，而且要把本体论再推到原始最高的状态，就是我上一次所说的超本体论。随之而起的有墨家的思想，不仅仅是玄学，而且是极富宗教意味的玄学。

不过先秦这三大思想体系演变到战国末年，墨家发展到近似科

学的方面去了；道家在秦、汉那种大一统的政治局面里渐渐走上威权主义。所以从秦、汉以后，真正的道家偶尔一现。而整个两汉时代，在西汉初年还有一点老子的哲学的气息，但庄子的形上学却连影子都不见了；然后原始儒家也从鲁学变成齐学，被阴阳家、杂家的思想渗透进来。到了两汉，连真正儒家的精神，也渐渐衰退了。

再加上在政治上面，两汉都表现同样的事实，就是从《周礼》里面的理想政治变成现实政治；然后政治权力，从帝王旁落到两大势力：外戚与宦官。不管外戚、宦官这两种力量是合作或斗争，都是在玩弄政治权力。结果把政治败坏了，引起社会的崩溃，再引起文化的堕落。

因此后汉到了董卓时代，天下大乱。起来平定大乱的人，譬如像曹操，可以说还是出身宦官世家，他的祖父就是宦官。所以他所了解的，也只是实际政治权力的玩弄。然后在他征拔人才的时候，可以说把两汉的选举制度完全破坏了。

两汉虽然学术衰退，但是在国家太学里受六艺之教的人，有些不留在中央做博士弟子的就要外放。外放的时候，他有机会深知中国农村社会，深知民间疾苦。所以外放的人，做小官，一步一步升上去，最后还可以成为两《汉书》里面所记载的循吏。所以虽然中央的政治败坏了，但是地方上还出了些好官。到董卓之乱以后，社会上连循吏也没有了，因为整个的社会都崩溃了。

在这种情形之下，我们就要读《抱朴子》。在《抱朴子·外篇》里面，所谓鲍生的无政府主义就产生出来了，否定一切现实的政治以及现实政治里面种种只讲势、只讲利、只讲权力的劣行。这代表一个知识阶级不走儒家的正路、道家的正路，而他对社会上的现实生活的希望又破灭了，这样便产生《抱朴子·外篇》所记载的鲍生的无政府思想。

董卓之乱以后，群雄并起，曹操最后以他的权术政治敉平大乱。

但是敉平之后却不能恢复秦汉以来大一统的局面。什么道理呢？因为他自己心术不正。并且同他合伙的，譬如后来两晋的司马氏，又都是那个时代最无品德的人。他们无学问、无品德，但是有权术。

所以从三国以后一直到两晋，完全变作权术政治。在政治上面掌握政权的人不学有术，他所认识的人才，不是从正当的高尚文化修养里面培养出来的，因此都是有才能而无品德的人。于是乎这样一来，整个社会产生了政治堕落、社会堕落，然后道德堕落、文化堕落。

于是，这么一种高度文化的民族，在三代所表现的，在夏殷所表现的，在周代、春秋、战国时代所表现的，完全不可复见了。这么一个高度文化的民族，从基础就被衰退的精神所支配，终于变作一个空袋子，然后外来的思想乘虚而入。

在此之前，西汉时代，有汉武帝开发西域，然后东汉的班超又开发西域。于是，印度原有的思想向西北方面发展，流行在康居、安息、大月氏这一带，然后再从天山北路传到中国。最早是在汉明帝时代，也有人说是纪元后六十几年或者七十年左右，佛教乘中国思想的空虚而入中国。

但最初传来的佛教思想不是直接来自印度本部，而是辗转从印度经过克什米尔，到近代的阿富汗，然后传到西域的康居、月氏再到安息——就是波斯，从这些地方间接传到中国。

但是佛教初到中国的时候，只是宗教的行动、宗教的礼节以及宗教的许多仪式。最初传来的总是有形的制度这一方面，但是有形的制度在宗教上，并不代表很高的哲学智慧。所以中国当时只是平民会接受，士大夫阶级就不肯接受。为什么不肯接受呢？因为这些宗教的外表的仪式并不高明，当时的人看不起，叫做淫祀。

我们看《后汉书·襄楷传》，襄楷代表当时的士大夫，他不仅仅看不起外来的教士，甚至连接受这种宗教的贵族，像楚王英，他都

要骂。他说：你行为不检，生活糜烂，却自以为这种糜烂的生活可以拿宗教来拯救。像士大夫阶级的襄楷连楚王英都看不起，就可以证明外来的宗教不得其门而入。虽然它传进来了，但是在中国人心灵里面不能生根。这种情形一直要到纪元后第三世纪才产生双方心灵的接触，这心灵的接触就是把外来的思想翻译成为中国人所能够了解的中国文字。

但是我们看佛教初期的翻译，譬如安世高、支娄迦谶或安清这一类人，甚至后来到竺法护时代的翻译，还不完全是中国文字。说它是梵文，它又是中文的翻译，但是它的句法又不合乎中国的语言文字。

譬如所谓《小品般若经》，就是《大般若经》的第四分，叫做《小品般若》。这一部书从后汉、曹魏时代到三国的吴，有好几种翻译，文字几乎都非常生硬。一直到康僧会在三国的吴的时代，由于三代住在中国，对中国文字已经熟练了，再重新翻译。它不叫做《般若经》，因为那是梵文的字音，而称《大明度无极经》，或者《大明度经》。然后在这里面翻译佛教上的专门名词，譬如 Buddhatathata，所谓“真如”，真如代表宇宙最高的精神本体，康僧会把它译成“本无品”。这是拿老子《道德经》里面本无的思想，去翻译佛教的所谓真如。

正是纪元第三世纪的初年，在中国本位的思想上面是儒家思想衰退，道家思想渐渐复兴，但还不是真正的老庄思想，而是解释老庄思想的新道家思想。那么这新道家思想就是什么呢？就是王弼、何晏这一类人的思想。

七、格义之学——空与无

这一类人的思想里面，最主要的观念，就是道家里面的“本无”

观念。譬如在《晋书》里面一直到魏黄初时代、正始时代，正是纪元后第三世纪初年到中叶这个时期。譬如《晋书》四十三卷《王衍传》里面就说："魏正始中，何晏王弼等祖述《老》《庄》，立论，以为：'天地万物皆以无为本。无也者，开务成物，无往而不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖恃以免身。故无之为用，无爵而贵矣。'"

以上是《晋书》的作者，追述到魏黄初到正始这一时代的思想，拿何晏与王弼为代表，而这两个人可以说都是同情道家思想。我们看，《老子》第一章、第十章、第四十八章这几章里面，王弼的注，不管是解释"玄之又玄"，或者解释"道"，或者解释"无为"、"无名"，都是以"无"为本。这叫做本无论。

然而，这种思想不仅在道家里面可以安得上，譬如何晏注《论语》，有许多地方引用新道家思想来解释《论语》，而且在《周易》的《系辞大传》里就有一段：

"易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。"

我们去年谈到原始儒家思想有两个来源：一是《尚书》，代表夏殷时代传统的思想，其思想重心集中在宗教经验所肯定的永恒世界。二是《周易》的传统。《周易》的传统是把永恒世界里面的秘密揭开来，然后投到时间之流里面看它的生灭变化。它的基本观念不是永恒，而是变化。但是这两套思想是两个独立的体系，中间原本没有贯通。但是在《系辞大传》里面我刚才引的那一段话，可以渐渐看出：一切变化的思想体系，它原来的根源在永恒。这样一来，从儒家的《系辞大传》里面，渐渐要结合《尚书》的思想体系同《周易》的思想体系。不仅仅在《系辞大传》里，同时在稍后的儒家，譬如《礼记·哀公问》篇讲天，也叫做：

"无为而物成，是天道也。"

可见在《礼记》里面也渐渐要结合两个思想体系。

儒家思想从哲学方面看起来“天”很重要，但是这个“天”在中国的原始宗教思想，譬如《尚书·洪范》篇里面，它不是属于生灭变化的世界，而是要提升到永恒世界上面去，然后渐渐求这两个世界的结合。真正的结合，要到宋代的宋儒才具体表现出来。

当时由于社会崩溃及儒家思想衰退，促成道家思想的复兴，产生新道家思想。这新道家思想集中在何处呢？在裴頠所用的一个名词：“贵无贱有。”所谓贵无贱有，好像是寻常的名词。但是就原始道家来看，可以包括两套思想。

一套思想是以“有”为对象，形成本体论、万有论，然后接受宇宙万有的存在，只能够看它的现状，但是找不出它的根源。假使要真正找出它的根源，就须万有以无为本。这一点我去年提出一个名词叫做非本体论，超本体论。把宇宙万有的根源提升到上层领域来安排，就叫做“贵无贱有”，或者“崇本抑末”；然后在这种心灵状态里面产生出来的新道家思想体系，就叫做本无论。

因此在佛经初期翻译成为中文时，譬如《四十二章经》或牟子《理惑论》里面，都是把佛家所谓的“真如”概念与道家的这种“本无”思想相契合。

在这种情形之下就产生了道家的本无论。然后拿道家本无的观念，来说明佛家里面种种名词：如般若、本体、实际、法身，都是拿本无的思想去翻译。结果，释迦牟尼在《道行经》——就是《小品般若》——里面，也变作一个本无。

这种说法在佛经初翻译的时候，叫做格义。所谓格义之学，就是拿道家、新道家思想里面流行的名词，去翻译佛家思想里面的根本观念。

所以我们可以由此看出，不是佛家的思想影响道家，而是道家的思想影响佛学。

关于这一点，因为我们要节省时间，所以不能一层一层的就佛

经的翻译里面来指证。而在历史上面代表这一类思想的，可以说从三国的吴的时代支谦、康僧会，西晋初年的竺法护，西晋末年的道安、支遁、支道林，一直到苻秦时代、姚秦时代的鸠摩罗什到中国来了，都是引用这种道家的基本名词，来解释佛家的经典，翻译佛家的经典。

等到佛经的翻译渐渐多了之后，就是西晋末年的道安时代，把已经翻译的经典，各种不同的《般若经》，像十万颂与八千颂等不同的版本，一下对勘起来了，才晓得本无的观念只能够仿佛传达佛学上基本概念的意义，但是并不真确。为什么呢？因为严格说起来，道家讲"无之以为用"，但是佛家并不是"无之以为用"，而应当是"空之以为用"。譬如《大般若经》里面讲十八空或二十空。

所以真正说起来，道家是谈无，佛家是谈空。空与无的意义可以接近，但是其中也有很大的差别。这在初介绍佛学的时候弄不清楚，等到翻译多了，然后经过道安、支道林把各种流行的翻译一对比，才晓得：无之于空，只是近似的观念，而不是逻辑上面的相同观念。

所以拿道家的思想去翻译佛家的思想，拿无去翻译空，究竟还是有不精确的地方。

所以道安在早年相信格义之学，到了晚年就怀疑了。因为当佛家本身的材料越来越多时，便渐渐自成系统了。

两晋时代接受佛教的中国人，不满意由西域流传进来的经典，所以像朱士行就发愿要到印度去找原典。朱士行先先后后带了一百多人西行印度，这样同印度学术界真正接触了，然后再导引许多大的印度佛学家到中国西部来。譬如像无罗叉、鸠摩罗什、觉贤等等第一流的大佛学家，也从西域辗转经过天山北路，到了新疆、甘肃、山西这一带。

以鸠摩罗什为例，他的父亲是印度人，母亲是罽宾人——罽宾

就是近代克什米尔地区，然后他到了新疆、甘肃，再继续往中原华夏文化比较高的内地走。但是鸠摩罗什从新疆到了甘肃，却被当时一个地方政权吕光给拦截了，吕光想要挟这位大思想家以自重，不让他向内地走。最后到了姚秦时代，才把鸠摩罗什接到长安，不让吕光把他囚在龟兹这个地方。

鸠摩罗什到了长安之后，中国的学者有两千多人环绕在他身边，而在两千多人里面有四大德：僧肇、道生、僧叡、道恒，这就是他的四大弟子。这样一来，中国的学者，尤其是道家哲学修养最高的大学者，同印度前来的鸠摩罗什，一接触了之后，就仿佛磁石碰到铁，或是铁碰到磁石，形成了佛学的中心。于是把第一期从后汉、曹魏、三国吴以来各种不精确的翻译完全改头换面。这第一期翻译就是佛经上面所谓古典的时期。

鸠摩罗什与道生、僧肇、僧叡这些天才思想家接触之后，产生了很大的影响。我们可以说，印度的佛学思想同中国的道家思想接触了之后，立刻产生交互作用，就是拿道家哲学的思想精神，提升佛学的智慧，再拿佛学的智慧增进道家的精神。

（一九七四年九月二十三日讲）

二　中国大乘佛学前奏

——六家七宗

一、前奏的三阶段

于是我们可以谈中国大乘佛学的前期，亦即中国大乘佛学的前奏。这个前奏多多少少受了道家的影响，还不算是真正印度佛教思想的本源。

这里因为时间所限，我不能样样提到，只能谈谈几个重要的，第一个就是所谓“六家七宗”。六家七宗之后，还有几种发展，就是道安的般若学、东晋时代慧远的《大乘义章》、支道林的本无等等。至于后来居上，最好的学说，就是鸠摩罗什门下四大弟子之一的僧肇。僧肇的《肇论》，所谓《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》是主要的三篇。这里我们可以看见高度的佛学智慧就彷佛是电，电流一通了之后，马上把中国哲学的天才集中起来，马上就把佛教上面那最高的境界把握住了，然后写成《肇论》这种标准的哲学著作。

再有第三层，是鸠摩罗什的大弟子——道生。道生在大乘佛学

的前期的般若学里面，好像是庄子在道家的初期里面一样的。他所谈的不仅仅是纯哲学的本体论、超本体论、宇宙论，他还把哲学的智慧点化成为一个生命的精神，然后把佛家宗教的精神同哲学的智慧点化了，成为人类内在的生命精神。换句话说，他把本体论、超本体论这一类形上学，变作人生哲学。

这几种情形可以说明，在纪元后一世纪到第三世纪中叶，这将近两百年里面，中印思想一结合，两方面都产生了精神上的交互影响，把佛学的哲学意义与价值提高了，也把中国道家的思想加深了。然后佛学不仅是一个空洞的理论，而且代表一个生命的最高的精神。

这个生命的最高精神，在两晋时代、六朝初年形成之后，它的影响立刻推广到文学艺术上面。譬如讲近代艺术史，像六朝的雕刻，甚至在诗歌里面，从道家思想的阮籍一直到刘宋时代谢康乐的山水诗，可以说都受佛教思想的影响，而连带又发挥道家思想的精神。

这样一来，把高度的宗教精神、哲学智慧普及了之后，灌到艺术界里面，灌到诗歌里面，然后再回头拿艺术的熏陶产生影响，又去影响儒家。

譬如从佛教本身看起来，它是一个出世的宗教、出世的哲学：它对于家庭是不接受的，要出家；它对于社会是不接受的，要出世；而对于人的本性，儒家是歌颂的，但是小乘佛学却诅咒人生。因此最初这个外来的佛教同佛教里面所涵藏的哲学，从原始的儒家看起来，是根本不相应、不能契合的。

但是等到佛家的般若学在道安时代提升了，鸠摩罗什的大弟子僧肇、僧叡加强了，然后道生再把它从理论的精神变成实际的实践的生命精神，这样一来，小乘佛学的意义就浅了，要转化变作大乘佛学。而从大乘佛学上面看起来，不仅人人都有崇高的佛性，连万物都有崇高的佛性。

于是佛学本身起了变化。譬如在六朝末年、唐代初年佛教从出

世的思想变作入世的智慧，一变作入世的智慧，它就再不敢诅咒家庭、再不敢诅咒社会、再不敢鄙视人性了。不但不鄙视人性，而且从禅宗看起来，人人皆有佛性。这“人人皆有佛性”与中国孟子的“人人皆可以为尧舜”、荀子的“涂之人皆可以为禹”是完全相通的。佛性原来就涵藏在人类里面，变作人类普遍的本性。而从儒家看起来，人类普遍的本性是高贵的、美善的、积极的。因此六朝以前的道生，可以说是隋唐时代禅宗的初祖，真正是禅宗的先知。他从他的人生哲学里面体验到：人性之善与佛性之善，毫无二致。

这种外来的思想先受道家的影响，最后再同儒家结合。于是外来的宗教、外来的哲学，才在中国人的心灵里面生了根。生根之后再发扬光大，就不是大乘佛学的前奏了，而是佛学在六朝到隋唐高度的发展。这个高度的发展是外来的思想在中国人的心灵里面生了根以后，变作中国人的智慧的结果。

所以平常西方讲佛学，以为印度的佛学，就是中国的佛学，或者以为中国的佛学没有新奇的地方，就是原来印度的佛学。这都是根本错误的。我们所谈的大乘佛学，不管三论宗、天台宗、法相唯识宗、禅宗或华严宗，可以说都是真正中国精神里面独特的智慧，都是经过融化、经过批评之后，再发扬光大的。它与印度本土原来的空宗、有宗在精神上面完全不同。要明了这一点，我们以后再拿许多具体的问题、具体的学说来一层一层指证出来。

我刚才谈到大乘佛学的前奏，主要说来有三层知识：一是初期道安法师的般若学。接着是支道林，然后转变成为六家七宗，是为第二层。第三层的发展是僧肇的《肇论》，以及道生生命哲学里面一种内在的精神，就是佛性论：人人皆有佛性，万物皆有佛性。经过这三个层次的发展，才进到六朝时代、隋唐时代，形成正宗的大乘佛学。

二、道安与支道林

关于一代大师道安，可惜他没有什么大的著作。他的影响，是从他自己本身的生命精神、本身的人格力量，来感化当时的佛教徒。他一生的工作尽瘁于斯，而留下来的著作只不过是几篇经序，从这方面看起来，他颇像近代的欧阳竟无。欧阳竟无先生创办支那内学院，刻经、教学，费了许多心力，但是他自己关于佛学的成就，只在几篇很短的“经序”里面表达出来。道安也只是遗留几篇经序，而没有系统之作。

不仅仅道安如此，连支道林也是如此。他只是比较《般若经》各种不同的翻译版本，然后作序，这个“序”完全拿老子的道家精神去解释。

以上是第一期，所谓道安的般若学。

这般若学本身并没有系统著作留传下来，倒是后来隋代的吉藏在注《中观论疏》时，以两句话把道安的根本思想表达出来了：

“无在万化之前，空为众形之本。”

这正是格义的一种例证。无在万化之前，是《道德经》里面的根本思想；空为众形之本，是六百卷《大般若经》里面的根本思想。所以这两句话可以拿道家哲学的根本概念，比附各种《般若》里的根本思想，所谓空为众形之始。因为从佛教的智慧看起来：物质世界不是真实的，生理世界也不是真实的，心理世界还不是真实的，甚至于心灵世界还不是真实的；这样用剥茧抽丝的办法，把下层的世界体验了、又超脱了，体验了、又超脱了，体验了、又超脱了，一直到最后到达那个最高的哲学境界，最高的宗教领域里面，此时下层世界一齐都点化掉了。所以从这一方面看起来，道安虽然没有著作，但是他的确能够把握各种版本的《般若经》里面的智慧与精

神，拿这两句话就可以代表。

流行在道安时代的各种大乘经典的翻译，譬如《人本欲生经》、《阴持入经》、《安般守意经》、“大小品般若”、《放光般若》、《光赞般若》，乃至于到《维摩诘经》，这许多思想，都可以集中在这两句话里面。这两句话合起来，假使我们说是空，而看起来是无的话，这正是纪元后一世纪到纪元第三世纪，这两百年以来的根本思想：本无论。佛家的思想在此地，道家的思想也在此地，甚至于从何晏的《列子·天瑞》篇的注与《仲尼》篇的注看起来，他的道论同无名论，还是发挥本无的精神。

关于这一点，我只是在此地点出来：你要了解道安的思想，还应该在我刚才提到的几篇经序里面去体会。

现在我们从这里转变到支道林的思想，可以说，大体还是同道安的思想相同。但是不同的地方在于：道安在中国思想的本位上接近老子，他注重本无。而注重本无就变作方才我所讲的“贵无贱有”。但是支道林不同，他属于庄子。那么庄子的思想如何？譬如庄子在《天下》篇解释老子，有很切要的一句话：

“以空虚不毁万物为实。”

空虚就是本无，万物则表万有。不能因为贵无，而就贱有。

所以支道林所讲的《庄子》——剩下来的只是现在的残篇断简，譬如《世说新语·文学》篇里，或者一篇《妙观章》的短论——在他解释庄子，真正是契合庄子的精神。庄子的精神是什么呢？就在本无的根源同万有的现状中间，要求一个统一、一个调和。这就是庄子的精神，所以他所了解的老子是“以空虚不毁万物为实”。然后支道林把无同有，视为超本体论的根本思想同本体论的根本思想贯穿起来成为一个体系。

因此我们可以晓得：道安所接受的倾向老子，支道林所接受的倾向庄子。而在庄子思想里面，是要折衷有的观念同无的观念，要

贯穿起来，看它们的统一。这在支道林的《大小品对比要钞序》里面说得清清楚楚。

这种对比有什么道理呢？因为凡是一个思想在社会上流行了之后，就要产生影响。对于这种影响，有的是同情的反应，有的是反抗的反应。

所以在东晋时代另外有一派人起来代表儒家思想，反对道家，也反对佛家的本无观念。依《晋书》所载，有一个人叫做裴頠。裴頠鉴于三国以来到两晋时代所流行的老庄思想及佛学上的般若思想，集中点都在贵无论、本无论上面，他就特别从儒家精神来反抗。因为儒家的精神主要是一个生命哲学。但是生命哲学所谓的生命，从它的起点到它进行的过程，一直到最后的归宿，不可能陷到虚无、寂灭的那一条路。生命的过程本身就有内在的意义，就是要增进生命本身的价值。把生命的意义、生命的价值显现出来之后，可以看出人的生命在精神上面是不朽的。所以从处处看起来，儒家的精神是崇有论，而不是贵无论。

这一段过节我去年提到时，曾经根据它的哲学脉络用几句话表达出来。就是：

“夫有为有，为有而有，非有与有，非无与有，非有与无，非无与有为有，是有。”

这样一来，处处把哲学上的基本概念并不集中在老子的超本体论，而是集中在庄子的本体论。

然后再从庄子转到儒家。儒家是以生命的真实为世界观的肯定，为人生意义与价值的肯定。所以处处表现崇有论。

因此我们可以说，两晋时代儒家又起来了，一方面反抗道家的精神，二方面再反抗新来的佛家般若的精神。

反抗产生之后，只有两种后果：或是佛学思想在中国的发展到此为止，不再进行；假使要再进行、再发展，那么仅仅接受道家的

精神并不够，还要同儒家的精神也贯串起来，这样才能够生根。因为中国整个的社会，从家庭到社会、到国家，根本是一个儒家的体制。假使对于儒家的体制全盘不接受的话，要想在这里而成立体大思精的佛学那是不可能的。

所以第三度的佛学发展就要根据道家，再同儒家的思想融贯起来。也就是要把无与有这两种不同的基本概念落到一个共同的统一系统里面去。在这一段思想发展里面，我指点出来三大步骤：

一是六家七宗，这是偏重道家思想。

第二是僧肇的理论，我们可以看见他的根据在庄子。譬如《庄子·内篇》除了《逍遥游》、《齐物论》之外，主要是《大宗师》、《人间世》。而《大宗师》、《人间世》所发挥的哲学意义是要贯串儒家的。所以第二层发展是僧肇《肇论》，他的根据点在道家的庄子，而不完全在老子。他的着重点在庄子，而庄子同儒家的精神可以折衷，可以贯通起来。

于是马上第三度的发展出现了，就是根据道家与佛家的宗教与哲学的结合，然后转变成一个生命精神。这个生命精神以道生为代表。道生哲学产生了之后，我们方可以看出，在原始儒家里面，尤其孟子所谓人性善这种学说，又可以尽量发挥了。这样一来就转变成佛性论。

这三段发展可以代表中国大乘佛学的前奏。而这个前奏就彷佛我们登山，慢慢的从平地起，升到山坡、升到山腰、再升到山顶。就好像平常思想自然而然的发展。

三、危机时代的哲学

在此我奉劝近代中国青年不要气馁，不要产生不正当的自卑感，认为外国月亮圆。在中国艺术史上、社会制度史上，以及文学、哲

学各方面看起来，中国民族有的是第一流的大家或大宗师，可以作为我们现代青年的模范。

在中国思想上面，不管是中国内部的发展，或者是接受外来的思想，往往消化了之后，第一代就可以毫无凭借的产生第一流的天才。

我们平常都以为我们处的是世纪末，是衰世。衰世的精神不振作，于是我们也不振作，把自己空灵的心停滞了不用，所以一直在那个地方喊外国月亮圆，自己毫无是处。这是从前鲁迅写的小说，“阿 Q”的精神。阿 Q 是最能够作践自己的人。这个时代的青年，根本要把阿 Q 那种作践自己的劣根性连根去掉。

从历史上面看起来，许多时代是危机的时代。譬如夏代有很高的文化，然而夏桀时文化走到穷途末路，商朝马上起而代之：商朝鼎盛之后，到了商纣整个的社会崩溃、政治崩溃、文化崩溃，构成极大的危机，随即产生文王、武王的革命。

许多人以为文王、武王的革命是很容易的事体，好像武王把十万兵在黄河西岸的孟津一摆，东边的商纣就吓死了，自己就亡掉了。其实没有这样容易的事体，没有哪一个时代有这样容易的革命。

不过往往正史不流传下来，譬如《逸周书》里面记载武王克殷，说要克服九十九个强盛的国家，还有其余小国六百多，要使它们也听从命令。这在任何时代都是艰难困苦的事体。并且先后俘虏与杀戮的人数，计算起来有三十多万。

可见文王、武王的革命，不是把十万兵在孟津一摆出来，敌国就亡掉了。在胜了商的中央政府以后，连周公的兄弟管叔、蔡叔都不服，还要勾结殷代的武庚作乱。他们作乱，在北方黄河平原待不住，就向南边跑，同淮夷、楚夷——就是近代江苏北部、安徽南部和中部——结合起来反抗。

周公面临这个局面：武王克殷不到三年就死了，接下来天下大

乱。所以他再摄政用兵多年，才把九十有九的大国家，六百五十有二的小国家克服。这可以说是一个大的灾难。

这样一来周公聪明了，当时文王、武王已经死了，成王还是小孩子，所以周公摄政时，以他的智慧晓得：马上得天下，不能够马上治之。所以立刻制礼作乐，像现在流传的《周礼》，其实是周代的官制。他在兴邦建国的时候，完全把国家当做一个精神领域、文化领域、道德领域，然后一层一层从文化上面、精神上面建设，再厘定经济政策、政治制度，培养军事力量，处处都是拿文化作背景。

所以在周代初期的政治里面掌握实权的，不是成王而是周公。周公以高度的智慧形成一个道德理想、文化理想、教育理想，然后才建立一个国家。这在《周易·系辞传》称为：

“作易者其有忧患乎!”

他有忧患意识，把政治建立在文化的基础上面、道德的基础上面、教育的制度上面。所以真正统治周代人民的是什么？是师氏与保氏。

假使你读过《周礼》这一部书，才会晓得在希腊思想中，柏拉图为什么写了《理想国》，还要写《政治家》，还要写《法律》，原因就是：国家的基础不仅仅建筑在经济上面、在政治上面、在军事上面，而且建筑在文化理想上面、在精神价值上面。而这精神价值是那个时代的大思想家、大先知先觉来领导，我们才有所适从。

所以在武王克殷之后，周代的新国家很容易被灭掉的，但是周公有高度的智慧与优越的崇高的精神，他把濒临危亡的西周建立起来，成为一个大一统的国家，然后在整个中国历史上面传了八百多年，这在中国史上没有第二个例子。

而秦始皇从庄襄王以来不过三代，三代尽是根据商鞅、韩非、李斯这一类的思想建立起来大一统的国家，他自己不过是做了二十几年的皇帝，还以为要传到万世，结果到了二世，两三年就毁掉。

由此可见，一个时代要讲建设，须从文化建设、道德建设开始，然后经济建设、军事建设才能稳当的推展开来。反过来说，假使一个时代只晓得在经济上面、政治上面、军事上面谋建设，那么结果是虽然你有力量，但是更大的力量就要来谋害你。

譬如在古代希腊，尤其是雅典，历代受东方庞大帝国波斯的侵略。但是这时候在政治上面出了一个了不起的领袖伯里克利斯（Pericles）把波斯打败了。然后在雅典造港口、造商舶、建殖民地，好像很了不起。但是斯巴达看了眼红，就马上起来内乱。一内乱了以后，整个的希腊跟着毁掉了。所以苏格拉底对于像伯里克利斯那样的人也要看不起。为什么看不起呢？因为他只晓得国家是一个政治团体，他只从军事、政治、经济这一方面着想。他不晓得文化理想、教育政策是最能够建设人的心灵的。所以苏格拉底说：在我这一时代，只有我苏格拉底最了解希腊的政治，他连伯里克利斯都看不起。

我为什么提出这一件事体呢？因为整个中国历史里面，从商朝的毁灭变作周朝，是一个大危机的时代。而应付大危机的时代，需要有大思想家、大天才家把人性看透了，然后根据高贵的人性，建立深厚的道德体系，以此为基础再拿文化的力量去培养，建立教育的制度同设施。然后在经济上面，井田制度马上就跟着来了。

由此观之，我们愈是处在危机时代，愈不能够有自卑感，愈要自己发掘中国民族里面内在的才能；而这内在的才能不是侥幸可以获得，而要根据健康的教育制度、健康的道德精神、健康的宗教观念，逐步发掘人性里面涵藏的伟大力量，然后人人可以成为天才。

就这一点看起来，现在的教育制度太坏了！不晓得发掘我们人性里面涵藏的天才，只知道一心一意地模仿日本、模仿美国。

甚至最惨酷的一件事体，就是我们一百多年以来吃了英国人的大亏，但是我们对英国人在实际政治上面的一种能力却不知学习，

借从前凯瑟琳（Keyserling）的话来说，英国人处在任何艰难困苦的时代，他都能够咬紧牙关撑过去。我们连这一点能力都没有学到。

这就是我们在近代太不重视教育、不重视文化理想、不重视精神生活的结果。只知道在那个地方跟着人跑，经济第一、政治第一、军事第一，精神不要、理想不要，道德让它毁掉。

中国历史上面任何时代，愈是遇着危机，愈是产生忧患意识。从我们很深的忧患意识里面，要超脱罪恶、超脱黑暗，建立崇高的宗教、崇高的哲学、崇高的艺术。这些精神培养出来之后，政治、经济的生活就可以丝毫不费气力，依着人性高度，一一形成具体的措施实现了。

假使反过来，不知崇本抑末，而是崇末抑本，再怎么好的国家也会亡的。所以我常说，近代二十世纪的例子里面，不是弱国亡国，而是强国亡国。第一次世界大战，最强的国家先亡，第二次世界大战还是最强的国家先亡。什么道理呢？那就是：不从文化这一方面培植它的根基，而只是从外表，从军事、政治、经济这一方面着想。

所以我在此地，根据历史上面看起来，不得不发出呼号，来纠正我们这个时代鄙陋的思想，歪曲的思想：崇末抑本。现在我们要反过来：崇本抑末。

四、时代需要天才思想家

一个时代的问题，根本是思想问题、智慧问题。譬如在佛学里面这个智慧流露出来，在般若第一期还只晓得贵无，不晓得崇有。等到第二代的时候，像僧肇的思想体系重点，就由老子转变成为庄子的有无兼顾。

所谓“有无兼顾”，就是把万有论的思想体系同本无论的思想体系，纳入一个共同的系统，然后找出一贯的统一。这就牵涉到僧肇

的思想。

僧肇的思想很奇怪。我们看僧肇本人，不过是在一个书店里面做抄书的学徒。中国的学问是这样苦学得来的，在佛学上面也是这样苦学得来的。

但是他的学养一发泄出来，写成《肇论》三篇，他所表现的好像佛学已经流行中国几百年将近千年，然后才可以从平地到山腰到山顶。僧肇是个天才，他所接触的佛学经典不算多，譬如《维摩诘经》的空宗思想，《小品般若》、《道行经》的思想，《放光般若》、《光赞般若》的思想，他对佛学的了解远不及我们现代人，因为整个佛教经典都摆在我们面前。但是自从鸠摩罗什大师把佛家般若的重要经典翻译之后，他马上就能够吸收，吸收了就受用，受用之后马上写了第一期佛学上面的三篇大论文，这论文一直到现在还是不朽的，这就是《肇论》。第一篇是《物不迁论》，第二篇是《不真空论》，第三篇是《般若无知论》。这三篇文章把当时流行在中国最高的空宗智慧，一时吸收点化了，然后以他自己擅长运用庄子的行文，把思想表达出来。

所以僧肇在《肇论》里面马上点出佛学上几个重要概念："本无"就是涅槃思想。"法身"就是把那个最高的精神思想集中在一个人的生命里面，表现出来的精神人格；然后拿这种人格的生命同精神表现，网罗宇宙一切的真象，集中在一身，就是所谓"真如"；然后把它抽象化了，变作一个哲学的概念，叫做"法性"；然后这个法性一方面笼罩宇宙一切，但是又提炼宇宙一切，把粗糙的部分一齐用剥茧抽丝的办法，好的提出来，坏的舍去，点化了之后变成一个"空性"。

然后对于所谓涅槃、法身、真如、法性、空性，再产生一套理论的解释，像十二支因缘、缘会论。这个理论的解释，是把这种精神状态化成因果条件，你把握了因果条件，就连带把握了后面所藏

的最高真象。

所以在他看起来，这些观念都是异名同实，只是名词不同，实际上代表宇宙里面最高的存在、最高的价值以及最高的人格表征。这些贯注在一个思想体系里面变成一个统贯的智慧。

现在就根据这几个最高的范畴或概念，来了解人类所处的世界。

五、西方的二元对立性

对于人类所处的世界，假使你看看希伯来的宗教精神，譬如以《圣咏》来代表，就可以说希伯来人在宗教生活里面所歌颂的是什么呢？是永恒世界。而在《启示录》里面，对于现实流行的自然界，就颇有不屑之意。假使有天国，天国也不在生灭变化的自然界。

所以在希伯来的宗教里面马上可以看见一个永恒世界与变化世界之间的尖锐对立。这一点，在希伯来的宗教里面，还慢慢在求两种境界的结合。所以天国的思想相当模糊，它的基础在永恒界呢？还是在变化界？这就是很难解释的一个问题。

我们再看希腊。希腊的思想当然很复杂了，但是我们把希腊全部的科学暂时不管，把后来的社会制度同其它的文化发现也暂时存而不论。假使我们集中在希腊的宗教与哲学上面，以苏格拉底、柏拉图、亚里士多德为代表，那么我们同样会发现，希腊人有永恒形相的世界与生灭变化的世界之间的对立。这上层世界与下层世界之间的一道鸿沟，用柏拉图的基本名词来说，叫做 Chorismos，就是上下两方面有一道鸿沟，很难联系起来。

至于中世纪，可以说是在希腊哲学的间架上接受了希伯来的思想。换句话说，中世纪宗教生活的中心，还是建设在永恒的世界上面。

到了近代欧洲，马上把这个二元对立性从上下两种不同的境界

转变到知识上面来。然后在知识上，面临主体客体的对立、内界外界的对立，又划了一道鸿沟。

所以在西方，希腊、中世纪、乃至于到近代，始终在方法学上面应用二元对立的方法来分析、来解剖。结果上界同下界联系不起来，内界同外界联系不起来。

这种世界观一形成了之后——在宗教上面、哲学上面、社会的生活上面一形成了之后——再反顾人性呢，这人性就有点麻烦了。西方人的文学在描写人性的地方都着重双重人格，就是解克博士与哈德先生，在那个地方暗斗。换句话说，人格上面的统一性也就很难解释。

正当许多的民族文化遭遇这些虚拟的困难时，从东方的印度人或是从东方的中国人看起来，却不至于如此。这点证明：东方在思想上有特殊的才能，可以解决哲学上面真正的困难问题。

六、六家七宗

所谓大乘佛学的前奏，也可以说是，老庄道家对于佛学所产生的影响。在这一段思想发展里面，我们预备提出三项来。

一项，就是所谓六家七宗。可以说是两晋时代佛学的宗派。

第二个，是继六家七宗之后，因为佛学的翻译渐渐多了，材料渐渐丰富了，于是佛学家利用这种材料来建设自己的思想体系，像僧肇《肇论》就产生了。

第三层，印度思想初进来时，空宗学说分量较重，而空宗在印度是龙树的学派，经过鸠摩罗什这一类的人大量翻译之后，不仅仅在哲学的思想体系上面成果斐然，同时，又把这一种宗教的情绪、哲学的智慧，转变了成为人生哲学、生命哲学，这一层以道生为代表。

这三项合并起来，我们称作中国大乘佛学的前奏。

两晋时代有六家七宗，但是这六家七宗许多学说的直接材料现在已经不可考了，许多著作没有流传下来。

关于这一点，唐代的佛学家元康在《肇论疏》中，曾经提到六朝时代的两部书。一部叫做《实相论》。《实相论》有一种是东晋慧远法师作的，但是这部《实相论》没有流传下来。此地所谓《实相论》是僧镜所作的。这部《实相论》同慧远的注解，传到六朝时代，从北方传到南朝。南朝梁武帝时，宝唱作《续法论》，宋代庄严寺的昙济作《六家七宗论》。

由此看来，关于流传在两晋时代的六家七宗，我们可以说，现在不仅仅没有直接材料，有的只是间接而又间接的材料。

但是在六家七宗里面，既然是六家，怎么又变作七宗？在此我们根据昙济的说法。第一个是本无宗，道安学派。第二个是即色宗，支道林学派，支道林曾作《即色游玄论》。但是再一种说法是：第二个不是即色宗，而是从本无宗里面划分出来的，叫做本无异宗。第三个才是支道林的即色宗。第四是识含宗等等如下：

本无宗——道安；本无异宗——琛法师；即色宗——支道林；识含宗——于法开；幻化宗——壹法师；心无宗——温法师；缘会宗——于道邃。

因为从本无宗划分出本无异宗，所以本来是六宗，现在变作七宗。

但是这里面还有一个问题。陈代到隋代的慧达在《肇论序》里面有一句话：

“六家七宗，爰延十二。”

所谓“爰延十二”就很难解释了。六种不同的学说扩大成为七宗之后，又变成十二种不同的学说。那么这要怎么解法？这个在慧达《肇论序》里面没有解释，不晓得怎么叫做“爰延十二”。

但是关于这一点，在另一部书里面，就是隋代三论宗大师吉藏的《中观论疏》——《中观论》是翻译印度龙树的一部书，吉藏的注解叫做《中观论疏》——在这里面第四卷第六篇，叫做《同意门》，他解释了七宗论以什么人为代表，代表人物即如上表所列者。

我们现在还要问，六家七宗学说以这些人为代表，但是怎么又绵延成十二个派别，这要作何解释？这在慧达的“六家七宗，爰延十二”里面，没有解释。

我们现在再从南朝梁代僧镜的《实相六家论》来看。在《实相六家论》里面，他有一个解释：

“第一家，以理实无有为空，凡夫谓有为有。空则真谛，有则俗谛。”

从这一句话里面，我们才晓得：怎么六家七宗的学说，忽然变成十二种。因为这六宗（暂时把本无异还归列本无宗里面）各有两套不同的说法。

以本无宗为例。所谓本无宗，原是空宗。在空宗里面，要把现实世界、现象世界上的一切，统统化除掉，把它空出以为用。这就叫做“真谛”。这真谛拿近代哲学上面的名词，叫做“Me-ontology”，是非万有论，超万有论。就是把一切现实世界上面的现象，用括号括掉，把它提炼掉。这一点假使懂得近代德国现象学，就可以知道。现象学最根本的东西就是一个括号，把现象世界上面一切呈露的相，不当做真实，而当做现象，把它括在括号里面，存而不论。这样一来，形成一种超万有论或超本体论，这种学说，就是“真谛”。

反过来说，假使我们用现象学的描绘法，描绘我们所接触的一切现象，就现象论现象，不把它摆在括号里面，这样构成的学说，根本面对的对象是存有，这是本体论，它的对象不是空而是有。换句话说，有是属于现象世界、世俗世界，所以我们叫做“俗谛”。整个万有论、整个本体论，所面对的一切对象，就现象而考虑它是如

何构成的，这是接受世界的现实，而加以系统的解释，叫做“俗谛”。

在本无论里面，本身讲性空，是谓真谛；然后就万有现象来考虑现象本身，是谓俗谛。这真谛与俗谛就形成两种学说。

以同样的道理对于即色宗、识含宗、幻化宗、心无宗、缘会宗，我们也用二分法：一方面讲真谛，讲它的性空；第二方面，就它万有所呈现出来的现象，即象论象，接受那个现实，就是俗谛。

于是乎所谓六种不同的学说，马上用真谛与俗谛的二分法，变成十二种。

假使不是梁朝僧镜《实相六家论》这一部书，就无法晓得何谓“六家七宗，爰延十二”。现在我们利用僧镜的材料，加上吉藏《中观论疏》的材料，晓得六家七宗的学说，以及那些人作代表。关于这一点，我在一九六四年东西哲学家会议的时候，在《中国形上学中之宇宙与个人》（按：已收入《生生之德》文集中。）曾经列一表，就是间接根据这些材料的，诸位可以参考那篇文章，现在为节省时间，不再重复。

现在把有关僧镜《实相六家论》一段很短的文字读一下：

“第一家分为二宗，故成七宗也。言‘十二’者，续法论文云，下定林寺释僧镜作《实相六家论》，先设客问三谛一体，然后引六家义答之。第一家，以理实无有为空，凡夫谓有为有。空则真谛，有则俗谛。第二家，以色性是空为空，色体是有为有。”（元康《肇论疏》）

这是支道林（支遁）的说法。所谓支道林，《世说新语·文学》篇引了他一篇文章，叫做《即色游玄论》。他说我们证明物质世界不是物质世界，我们并不在物质世界之外谈空，而就物质世界、物质本身的构成即可看见它的空性。

“色体是有为有”怎么说呢？假使你懂得近代西洋哲学譬如笛卡

儿或者洛克的说法，它讲物质，不是讲物质的真实性，而是讲物质实体，肯定一切物质现象后面——用洛克的名词——有个支柱，所谓物质底基。

但是支道林说，我们不要在物质后面提出一个支柱来讲它是有，我们要就物质本身考虑它的真实性，那么那真实性就是空性。这是支道林的说法。

“第三家，以离缘无心为空，合缘有心为有。”

这是所谓识含宗。而识含宗当然不能离开意识。我们对于世界的解释，譬加在西洋哲学上不采取笛卡儿或者洛克的说法，而采取巴克莱或者德国唯心论中康德的说法，那么对于物质世界或者外在的世界，不就它本身来看，而就它同心造成知识的关系——“认知关系”来看，然后我们可以说：一切物质的存在并非本身就是真实，而是依附在心灵的意识状态去设想它，才是真实。这也就是所谓识含宗。“意识”是心灵的真实，是真象；以心灵的意识作用设想出来的一切万有，是现象。这是识含宗。

谈到幻化宗，我们记得笛卡儿曾经说了一句话，他说我们在知识活动里面，有觉醒的意识，也有梦呓的意识。换句话说，假使我们原来是生长在大陆上，而现在共产党不准我们到大陆去作直接的观察，但是借唐人一句诗来说：“枕上片时酣梦中，行尽江南千万里。”我们枕上可以做梦，于是乎片时的梦可以行尽江南千万里。照这样看起来，我们平常所认识的世界，并不是意识状态真正认识的真实，而是透过梦呓作用所幻想出来的一个客观世界。于是划分为：“梦本身”是真象，“所梦之物”才是假象。这是幻化宗——“以邪见所计心空为空，不空因缘所生之心为有”。

然后有所谓心无宗：

“心从缘生为空，离缘别有心体为有。”

这是针对心灵意识状态的作用，认为心灵的作用是真实，但是

这真实是有条件的，是根据条件产生的。反过来，假使不凭借心灵的条件，而是就赤裸裸的外在世界来观察外在世界，那么它本来是假象，而我们现在反倒把它当做真象，这是一种错误的说法。所以严格说来，只有心灵同意识作用是根据条件产生的，这是真实的；反过来，赤裸裸的世界，就是不凭借心灵的意识作用而表露出来的外在世界，反倒是假象。这叫做心无宗。

但是这个心无宗，并不是说心灵本身没有，而是说：心灵本身产生作用、可以设想世界，只是心灵本身的存在，并不凭借它所设想的世界。换句话说，这在近代的巴克莱或者康德的说法里面，心灵本身是独立的真实的存在，由它想出来的世界，只是一个心灵意识的产物，本身不是真实。这叫做心无宗。

最后有缘会宗。所谓缘会宗，可以说是一种缘起的知识理论，但是这种缘起理论并不是近代物质科学上面所讲的物质的因缘或条件，而是指互为条件的因缘和合。

就是把宇宙的一切，不管是心灵或是物质，不从实体方面来着想，而把它化成构成条件。譬如构成物质的条件有分子构造、原子构造或核子构造。然后对于心灵并不把心灵当做实体，而是就心灵作用来看，也有如感觉、意识、思想、情绪、意志、欲望等等，把这些状态化成构成单位同条件，只要这一类条件存在了，然后心灵状态可以凭借那个条件来解释，即：物质状态也可以凭借核子构造里面中子、质子的条件来解释。这就叫做缘会宗。

因此我们藉元康的间接资料，吉藏的间接资料，慧达、僧镜的间接资料，然后才晓得：所谓六家七宗之说是什么？那些人是代表。然后再用二分法，把六种不同的学说，一方面从它的真象着想，变成真谛；第二方面，就它的现象着想，构成俗谛；这样一来，六种不同的学说马上变成十二派不同的宇宙观，又构成了十二派不同的知识论。

这是中国大乘佛学前奏的第一部分。因为材料不充分，只能间接的找出证据，给它一种可能的解释。

但是假使中国佛学就这样发展下去，那么一定是枝枝节节的，不能形成大的气候、大的思想体系。

（一九七四年九月二十六日讲）

三　僧肇三论

一、僧肇的思想背景

六家七宗十二种不同的学说，在两晋时代广为流行。到了姚秦时代，从印度直接来了一位大佛学家鸠摩罗什。鸠摩罗什来了之后，不仅仅把《小品般若》翻成中文，而且还翻了《大品般若》。再有龙树的《中观论》，以及《十二门论》、《百论》——所谓三论——都翻译成为中文；再像《维摩诘经》，从后汉起就有人翻译，鸠摩罗什又重翻了。

于是龙树学派空宗的学说，资料逐渐丰富。然后僧肇就以他深厚的中国学养，就是庄子的学养，写成了一部中国大乘佛学前期中标准极高的佛学论文。这佛学论文就是《肇论》。

《肇论》里面三篇重要的文章是：《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》。在近代的《肇论》版本，还有第四篇《涅槃无名论》。但是这第四篇，近代许多人考证它不是真正的僧肇著作。所以真正的《肇论》应当是这三篇重要的文章：《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》。

《肇论》真正的凭借，在原始的经典上面，是《小品般若》、《放光般若》——就是所谓八千颂的《般若》，还有《光赞般若》——二万五千颂的《般若》，再加上《维摩诘经》、《中观论》、《十二门论》。僧肇根据这些原始的翻译经典，加上他自己道家原有的训练和修养，再加上佛学上面的高度智慧，然后才写成这三篇重要的哲学论文。

假使我们原原本本的从《小品般若》、《放光般若》、《光赞般若》、《维摩诘经》来讲，那么需要一季的时间。但是现在我们用最简单的办法。譬如在《大般若经》第九分里面有《金刚经》，还有《大般若经》第二篇里面有一段简缩的文字——《心经》。

在《金刚般若经》里面，它把人类的知识从局部的发展，推到尽其量充其类的普遍的发展。这发展出来的，不仅仅是平面的知识，而且把知识流行的境界，从第一层平面、第二层平面、第三层平面不断向上提升到极高的境界。这样一来，在《般若经》里面所要成立的，用这个专门名词，叫做“无上正遍知”。这不是普通知识的问题，而是指知识构造的智慧。从它的范围看起来，不仅仅代表一切的智慧，而且还要以一切智慧为对象所形成的。

我发现凡是学过近代数理逻辑的人，对于一切学问要会说两套语言。一套叫做“对象语言”（Object Language)，另一套叫做“后设语言”。

对象语言是什么呢？譬如牛顿物理学是物理学里面的一套对象语言，是以物理事实为对象所构成的。牛顿物理学有许多定律是武断的假设或肯定，它本身表现为一个原理，但是那个原理的证据是什么？没有解说出来。

反过来说，譬如康德，他接受牛顿的物理学，当做真实的科学语言，然后再把牛顿物理学上面所肯定的基本原则，还出根本证据。因此它不仅是科学，而且是科学的科学。换句话说，它是科学的哲学。

假使懂得这个道理，我们平常对于一切万有，把它当做宇宙现象来看，然后成立一种知识，那么这种知识的范围很广，我们可以叫做一切智。但是一切智只能够构成关于世界的一切，这是对象语言。

现在我们再以一切智，以这个“对象语言”为对象，然后产生一个反省的知识，叫做“一切智智”。换句话说，这两种东西可以合并起来。智慧本身成立一个系统，然后再成立一切智智的智慧，这一套语言用现代的名词来说，叫做“后设语言”。

了解这一点，我们就知道佛学上面所讲的宗教信念与哲学智慧，并不像科学是在平面世界上成立的一个知识体系，而是要把这个世界还出许多层次：从第一层里面，接受了又超脱，超脱了又解放，成立第二层；第二层接受了，又超脱解放，成立第三层；第三层……这样像宝塔形一直升到顶端。这才形成普遍的知识，它所流行的层次，并不代表宇宙的现象，而是在宇宙里面层层超脱解放，向最高层的境界探索，形成最高度的智慧。这个智慧才叫做“一切智智”。《大般若经》的目的即在于此。

照这样看起来，哲学家与普通世俗界的俗人就不同。譬如我们睁开眼睛看一栋房子，就立即看见那栋房子的形色，这是感觉的知识。譬如我们打开收音机，立即听到广播的音乐，那又是一种感性知识。假使我们只是一个俗人，就会认为这些感性知识是真实。

但是我们在睡觉做梦时，同样可以梦见一个房子。它明明是假象，我们却把它当做真实。甚至于假设我们现在精神失常，患了精神分裂症，也会产生许多狂想，但是不能认为这些狂想就是真实。

所以，我们平常总是以感觉知识所得来的种种感觉经验作为知识的原料，然后透过心灵的思想活动，产生概念范畴；而那个概念范畴，是用理性的分析及综合所产生的高级知识。那不是感性知识，而是知性知识。

知性知识固然有它的真实凭借，但它是否代表宇宙里面最高的真相，还是成为问题。所以你仅仅凭借理智的思想还不够，因为理智的思想诚然有批评、有分析，但是有时候还可以错误。它没有统合性。

所以首先要把感性知识化成知性知识，然后再还出它更真确可靠的证据，把它变成理性知识。这样，我们在知识的追求上面，才不像常人一样，认为睁开眼睛就看见真实世界，张开耳朵就听到真实世界。我们要把许多感觉资料透过理解之详细分析及批评，化成概念；然后再追求它真实可靠的证据，化成理性上面的范畴系统。这样一来才可以一层一层撇开知识的外表，用剥茧抽丝的办法，获得知识的核心。那个核心不仅是知识，而且是智慧。

所以在把知识化成智慧的时候，我们一定要在精神活动里面，阅历第一种境界、第二种境界、第三种境界，乃至于无穷的境界的高度。那么我们在阅历的时候，平常最大的毛病是什么呢？譬如我们到远东百货公司，在第一层看见了五颜六色的货物，就说远东百货公司的秘密我们都看见了。但是你要是内行，就晓得第一层陈列的都是普通物品，还有好的东西在上面。你一定要升到第二层、第三层、第四层，层层都看到了，然后才晓得，远东百货公司里面有些什么东西。

所以这个时候，最怕什么呢？最怕平常的俗人，阅历一种境界就以为：得到而满足了，不向上面追求；阅历了第二种境界，就以为它是止境了，不晓得还有第三层……真正具有智慧的人是：第一种境界阅历了、第二种境界阅历了、第三种境界阅历了，层层的阅历，他在任何地方都不沾滞。这个不沾滞，用《金刚经》的词汇，叫做“应无所住”。应无所住而生其心，或是，应无所住而用其心。

借用老子的一句话，就是，真正会走路的人是“善行无辙迹”。

他阅历一种境界，就把那个境界化掉了，进到更高的境界，再不断向上面探索、追求。一直要把宇宙里面秘密的秘密，都探索了，都窥见了，然后再回过头来。种种的境界都阅历过了，但是他的心灵从不沾滞在他所阅历的境界的下层。

因此在般若哲学里面，要了解一套本领，叫做“无相为相”。平常人有了感觉知识，就停滞在感觉的世界里面；有了理智知识，就停滞在理智的世界里面；有了理性知识，又停滞在理性的世界里面。这样的人都是有相为相，沾滞在一种境界上。

而真正智慧高的人，他的知识境界有无穷的层次，他在无穷层次里面都可以有深透的体验、深刻的观察，然后形成一种知识，把那个知识当做权宜之计，当做踏脚石，在上面再追求更高的知识体系。这样一来，这才不仅仅是知识，而是智慧。

等到一个人有这样高度的智慧，他的心灵作用便不是小心眼儿。所谓小心眼儿是什么呢？就是分别心。而这分别心在佛学上的专门名词叫做“虚妄分别”，这是知识上面最大的忌讳。我们在追求知识时，要把心灵上、精神上的小心眼儿，一齐去掉。去掉之后：拿大心、深心、广心来观察宇宙一切的一切的境界，把那里面的神奇奥妙都发掘出来，然后，才有智慧。这智慧叫做“无分别智”，是最高的智慧。在六百卷的——就是十万颂的——《大般若经》里面所说的就是这一套道理。而这一套道理很简单的在第九分《金刚经》里面表现出来了。

或者在几百个字的《心经》里面，就用“Paramita Prajna”（般若波罗蜜多）这几个梵文字表现出来。所谓波罗蜜多是什么呢？就是，平常我们渡一条河时跳不过去，一定要拿船渡过去、拿桥渡过去，这叫做波罗蜜多。但是我们以什么东西为工具，渡到真理的境界呢？那就需要 Prajna。Prajna 就是智慧。以智慧为替航，从现实世界渡到理想的世界，这叫做“大智度”。以最高的智慧为阶梯、为

替航，从现实世界进到理想世界里面，去体验一切真相，那才是最高的智慧。

二、僧肇的物不迁论

僧肇的《肇论》三篇文字：《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》，就是根据印度的《大般若经》几个重要的部分，再加上龙树发挥《般若经》的《大智度论》，或者《中观论》、《十二门论》这些重要的著作，然后才写成的。

所谓“物不迁论”是什么呢？

平常我们设想世界有两种办法。譬如以近代科学为例，一种办法是把世界的秘密投射在空间结构里面。换句话说，就像近代物理学的知识都是以几何理论为凭借，把一切物质的存在投射在笛卡儿所谓坐标几何的系统里面来做安排。

假使照这样安排，我们可以说，这个世界就不是永恒的世界。你只要把坐标系统里面的两个坐标改移一下，然后物质在空间里面的存在状态就马上变形。尤其是近代几何学同物理学的动力学连在一起，要设想物质世界，就要把它不仅仅投到空间的几何系统里面，还要把它投到时间的变化程序上面，看它的变迁、发展，甚至于毁灭。这样一来，好像近代物理学一切现象的秘密，只要把握它空间的构造同时间的程序，就可以了解了。

但是假使这样了解世界的话，这个世界是什么呢？譬如，不管近代的欧几里德几何或者非欧几里德几何的系统里面，我们可以说，透过空间的结构所了解的物质是变幻无常的。此时存在，遇到不同的情境马上可以变化，也可以毁灭。换句话说，这世界是无常的。

假使这世界是无常的，不断有几何空间的转移或是物理动力的变化，那么，这世界只是处处表现危机。这个危机是什么呢？它假

使在空间的一个角落里存在，是否就可以有普遍的存在？假使有普遍的存在，这种存在的构造同别种存在的构造怎么样连续？这就马上发生困难。尤其是把几何结构里面一切物体的存在投到空间，这个空间却是变幻无常的，于是一切忽然生、忽然灭，生灭无常。

照这样看起来，这个世界是生灭变化的世界。这个生灭变化的世界，在富有哲学智慧的人来看，譬如希腊的毕达哥拉斯或者柏拉图，这些希腊的科学家同哲学家往往发生感叹，宇宙各种现象都在生灭变化，而生灭变化里面都潜伏了危机。这危机是什么呢？希腊人要说："愈变愈坏"，而不是"愈变愈好"。

不仅仅希腊人有这种看法，印度的古代哲学家也是把生灭变化当做危机来看待的。为什么呢？因为他不像近代人相信"进化"或进化的发展，认为时间的后段比时间的前段进步。近代人相信"愈变愈好"。但是从希腊看起来，或者从古代的印度看起来，把世界投到时间的生灭变化里面去，大多数情形是愈变愈坏。而最坏的局面是什么呢？是毁灭、死亡。

假使我们从普通的常识、知识来看，或者一般的科学知识来看宇宙一切万有、一切现象，把它投到空间里面，对于它的构造、产生……譬如连续的构造，就很难得着正确的解释；尤其是把它投到时间的变化里面去，大多数的机会是毁灭与死亡。

所以从这点看起来，僧肇在第一篇文章成立一个论证。他说我们拿哲学的智慧来观照世界的一切，追求世界一切的后面真相，就要产生一套理论，这一套理论叫做"动静相待观"。就是即静以观动，同时又能够即动以观静。换句话说，我们把一个活的现象投到生灭变化的境界里面，而在生灭变化里还可以保留永恒。而在观照永恒的时候，这永恒也不是一个死的现象，它本身又有内在的进行发展。

因此，所谓"物不迁论"就是说明"动静相待观"。然后我们在

哲学的智慧上，纵然把世界投到空间，空间里面可以有持续的构造；投到时间，时间的变化里面还表现宇宙万有的永恒。如此，就拯救了宇宙的危机。

第一篇文字固然很精密，但是也有牵强附会的地方。假使就“物不迁”而言，我们应当从许多方面来看。譬如性不迁、方位不迁、时间条件不迁，这样才是科学上面所讲的“永恒”结构。但是他在理论上稍微出了一点毛病。因为，我们除掉境不迁，即方位不迁及时不迁之外，真正要说明的是性不迁。

他所提出的论证，除掉方不迁、位不迁、时不迁，还有体不迁。但这些都是科学上的见解，在哲学上真正重要的，是对宇宙万法提出的物不迁论，应当就“物之性”这一方面表现精神的贯注、心灵的贯注，然后提出“理”来。这个理，不是各部分的理，而是涵盖一切的。但是就性的外表“相”看起来，应当是无时不改的。把相纳到时间里面作“事”，就事看起来，是无时不变的。然后相与事，合并起来，再构成“形”。就形看起来，也是时时在变化的。

在物不迁论里面，我发觉他说物不迁，还是就“相”这一方面着想。但是“相”在不同的环境里面时时在变迁。假使把它纳到变成“事”，这事实也随时在演变。这相与事构成的具体的“形”，你若拿科学作测验，也是时时在改变的。所以他就相、事、形这三方面来证明物不迁，只是证明了外表的不迁。

他应当把形撇开，化成相、化成事，然后就事变迁的过程中间，以自己内在的精神把一切外在的变化世界都镇压住了，彷佛是精神上的一座大山，屹立不动，然后在精神镇定的状态里面再设想：不是相，不是事，而是“理”，然后这个理能够涵容宇宙一切的一切。

假使他真正从这一方面来证明物不迁，那才是表现他高度的哲学智慧。

而在这一点上，我认为僧肇对佛学的了解虽然已经很深刻了，

但是他所处的是姚秦时代，毕竟为时代所限。所以他证明物不迁，不是就定性，亦即就普遍的“理”这一方面立说。

三、僧肇的不真空论

其次，我们再说他的“不真空论”。

这一点也是有时代上的影响的。

假使我们就印度哲学的本源看起来，印度的小乘佛教大半是有宗。小乘佛学发展到大毗婆沙论，都是讲万有的，都是以万有为真实；换句话说，多多少少偏重知识论上面“素朴的唯实论”。接受宇宙的真实认为是万有，然后成立一套哲学思想。这哲学思想借用近代现象学的名词来说，就是区域本体论，然后发展成为普遍本体论。但是不管怎么发展，哲学的对象始终是以存有为存有。因此，在小乘佛学里面都是以“有”为哲学的对象。

但是小乘佛学发展到了成实宗的时候，就把外界的真象当做不真实，然后集中在内在的心灵上面，认为这才是根本。于是马上把素朴唯实论所肯定的全体宇宙本身，一半接受，一半怀疑。

等到大乘佛学产生之后，发现人类的心灵状态还是凭借因缘条件产生的，换句话说，它强调性空，而不是完全的真实。

这就等于近代西洋哲学的发展，譬如在英国的苏格兰学派，许多常识哲学可以说就是素朴唯实论。然后发展到笛卡儿与洛克，就把物质世界当做真实，因为它由“初性”构成：心灵世界就要怀疑了，因为它由“次性”构成，甚至由“第三性质”所构成。假使再发展到巴克莱与近代的康德，就反其道而行之：以为物质科学所肯定的物质世界，所形成的机械体系，不是完全真实的；它的真实是藉心灵的思想反映出来的结果。所谓心灵的思想才是构成真实的根本条件。照这样看来，就渐渐把原来认为构成外在世界的真实、内

在世界的真实，渐渐化除了，成为疑问。或者是把外在世界当做非真实，心灵世界才是真实。但是在心灵世界里面，譬如康德哲学更把感性当做不完全真实，知性是接近真实，只有最后的理性才有真正的真实性。

印度哲学从小乘发展成为大乘的时候，表现在哲学里面的是另外一套，不能叫做本体论，而应该叫做超本体论。把有化成无，这就是要在“普遍本体论”的哲学体系之外，再建立一个更高的超本体论，超脱有的限制，而把它化成空性，化成本无。

照这样看起来，在佛学发展里面，思想上显然表现二元对立性：就是世界有两个层级，一是有构成本体论的系统；然后再有更高级的真相，其中一切属性，都不是现象世界的一切外表所能表达的。但是最高的真相在现象世界上显现不出来，而人类所能够说的一切语言文字，也不能表达它的妙处。于是在“有”的一套思想系统之外，再产生一套超越的真相系统，非万有所能够表现出来的，非形容万有的一切语言所能够表达它的秘密。这就是超本体论的系统。这有与无两套哲学，在那个地方对立着。

现在针对这一问题，僧肇写成了第二篇论文，叫做《不真空论》。

不真空论究竟何所指呢？他在《肇论》里面批评三套根本理论：一是道安的本无宗，二是琛法师的本无异宗，三是所谓心无宗。

佛学上有一个不好的名词，叫做顽空或断灭空。所谓顽空或断灭空是什么呢？翻成西洋的哲学名词来说，就是虚无主义。我们平常观察现象世界的万有，认为它是真实。假使我们不接受这一套现象世界，把它提升到超本体论上面，但是超本体论的根本对象，从道安看起来是本无。但是这本无在知识论上就产生一个问题：假使你不能设想无之所以为无，又不能拿语言文字来叙述无的真确意义，那么那个无就是一个幻灭——有的幻灭。那个有的幻灭，你在哲学上面既不能肯定，又不能拿语言文字去说明，又不能拿心灵作用去

设想。照这样看起来，这个空是顽空，是断灭空。

僧肇在第二篇文章里面，他讲空，又叫做不真空。所谓不真空，就是我们的思想，尽管是超脱万有的一切现象，但是我们提升的精神，又不致堕到毁灭的思想境界里面去。换句话说，在这一点上面，僧肇在中国思想中回到庄子。

我们从前说明老子思想的根本目的是要超脱万有，成立一套超本体论。依据老子玄之又玄的办法，精神不断向上发展，向上面追求，不从表面接受一切万有，还要追求后面最大的秘密。但是这个最大的秘密如何追求呢?《老子》第二章里面说，就道德现象来看，“天下皆知善之为善”，他说“斯不善已”；在艺术上面“皆知美之为美，斯不美已”；进而我们可以说在一切知识上面“皆知真之为真，斯不真矣”；照这样看起来，老子最后要“无之以为用”，把一切有都点化了成为无。

但是，庄子就觉得这个思想未免有危险，因为最后正是把它引到像佛学所谓顽空、断灭空。

所以庄子在《天下》篇里面解释老子，他说：

“空虚以不毁万物为实。”

从他看起来，“空虚”——用平常的话说——就是无。然后“万物”，这是概括万有。可是庄子认为在老子的思想里面，我们不要走这条路。假使我们从万物之有走向道的秘密——本无，就会陷到毁灭那一条路上面去。庄子认为两种思想都不能偏废，就是要成立一个思想体系，把万有同本无这两层都容纳进去，这是庄子对老子的见解。

现在僧肇讲不真空论，就是在有无两个思想体系里面要求一个理论的统一。这个理论的统一，用佛学上面的名词，叫做中道。他批评道安同竺法汰的本无宗，有一句话：

“情尚于无，多触言以宾无。故非有，有即无；非无，无亦无。”

真正思想的解放，不能够定着在一套万有论，也不能够把我们的精神只集中在超万有论方面。我们讲有的时候，要为无留一个余地；讲无的时候，要为有留一个余地。然后用《般若经》的话，就是：

“谈有而不执于有，谈无而不堕于空。”

这用什么办法呢？即有以观空，同时即空以观有。换句话说，“真空”就是超本体论系统，“妙有”就是本体论系统。然后这两个根本的思想范畴又合并起来，形成一个统一的哲学思想体系，形成一种统一的智慧，这也就是中道哲学。

中道哲学，谈有而不执于有，谈空而不堕于空。然后即有以观空，使得我们精神上面能够超脱，达到空无的境界，然后再回顾万有再兼顾万有。对于即空而谈有，即有而观空的这个空，才是真空，不是断灭空，顽空；这个有，才不是执有，而是妙有。

假使要成立中道哲学，我们在哲学上仅仅谈知识是不够的，还要把知识化成智慧。但是这智慧怎样可以得着呢？他在第二卷里面说：

“诚以即物顺通，故物莫之逆。即伪即真，故性莫之易。性莫之易，故虽无而有。物莫之逆，故虽有而无。虽有而无，所谓非有。虽无而有，所谓非无。”

这样一来，把妙有提升了成为真空。提升了成为真空，就是宇宙的究竟的秘密。但是那个究竟的秘密不是断线的风筝，把下层世界都毁灭掉了。一定要把下层世界都摄取到上层的世界来考虑。然后有而非有，无而非无，然后非有非无，亦有亦无。在真空妙有的境界，他可以把两个基本概念，纳到一个共同的系统里面。然后在这里面来谈智慧。假使这样谈智慧，这个智慧就不是单纯的事体了，我们就须划分：“实智”与“权智”。然后从这里面产生一套知识出来，以这一套知识论再产生《般若无知论》，就是他的第三篇论文。

（一九七四年十月三日讲）

四、境不迁与时不迁

假使要了解《肇论》里面三篇文章，所谓《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》，首先要晓得这三篇文章主要的思想来源，是印度的《般若经》。

当然在僧肇的时代，后来唐代玄奘翻译的六百卷《般若经》还没有。不过，所谓八千颂的《般若经》、二万五千颂的《般若经》，当时已经翻译了，叫做《放光般若》、《光赞般若》。还有更小的所谓《道行经》，从后汉、三国时代起，就有两种不同的翻译。到了姚秦时代有鸠摩罗什翻的《小品般若》；《大智度论》与《中观论》，也翻译了；再加上《维摩诘经》，也早就翻译了。

僧肇，在中国哲学上面，从抄书的学徒时代就熟读庄子，所以他以庄子的道家思想为根本，然后接触佛家的般若宗、空宗的思想，他看出了这两方面有一个共通的桥梁。所以他进一步，不像东晋以前拿中国老子的思想去附会佛家的思想，因为附会还是隔靴搔痒的办法，对于道家的思想不一定内行，而对佛家思想也没有深透进去，只是在外边看外表相同的地方。但是僧肇超越了格义之学，他深深体会了庄子的精神，同时又是鸠摩罗什门下四大弟子之一，尤其精通空宗的哲学。所以两方面的思想他都深透进去变作行家，再把两种精神的核心融化了之后，然后发表这三篇论文。

上一次我已经提到，这三篇论文可以说，一层深似一层。《物不迁论》还是三篇中比较浅一点的。假使你仔细看这篇东西，就会晓得，真正讲物不迁，从纯正哲学上面看起来，可以用西方名词叫做“永恒哲学”。而“永恒哲学”所要解决的问题是什么呢？就是怎么解释时间上面生灭变化的世界，这确是一个问题。

但是我说僧肇的第一篇论文比较浅，是什么道理呢？因为他对

物不迁本来可以从好几种立场来讲。真正就庄子哲学，或者佛学般若学本身看起来，是要把握一个精神的主体，这个精神主体的精神之光，可以直透世界的本性，两相结合起来，然后“在永恒的形式之下”设想它。这样一来，所讲的物不迁才是根本，叫做“性不迁”。用般若里的说法，就是所谓空性，就是一种精神力量的凝聚，把一切生灭变化的世界，都在永恒状态之下设想它的本性。这才是真正的出发点。

但是僧肇在论证里面，却有点逃避这个问题。他把性不迁化成境不迁，境界不迁。境不迁就是方位空间的永恒。一提到空间，他马上同时间对比。而时间根本是属于现象世界，不属于本体界，应当是生灭变化的。但是他讲到时间，他说时不迁。处理时不迁这个问题的办法从希腊毕达哥拉斯的哲学起，一直到近代西方的所谓科学的哲学，都把时间化成“空间的影像”，然后空间不变，时间亦不变。这是一种错误的类比。因此僧肇的做法，是不就性不迁着想，却把它化成境不迁，化成方位的不迁，就是空间的不迁，然后再拿空间的永恒方式套住时间的生灭变化，认为时间也不能够变动。

他在这里提出一个论证，我们若真正从批评的眼光看起来，可以看出他的漏洞。譬如他就“时不迁”便举出一个例子。

假使一个人，现年八十岁。但是从那个人本身的生命看来，他开始并没有八十岁，而是一岁、两岁、十岁、二十岁、三十岁、四十岁、五十岁、六十岁、七十岁，然后才是八十岁。因此我们说一个人成为八十岁的时候，是由十岁、二十岁、三十岁，这样长上去的。这显然更是运动的历程，变化发展的历程。

换句话说，假使拿一个人八十岁的时候同他二十岁的时候对比，那么当他二十岁的时候所把握的二十岁是“现在”。然后，由二十岁变作八十岁一定在时间上面是变迁发展，这样才能进到八十岁的时间表面去。反过来说，假使一个人过去曾经是八十岁，八十岁这个

人现在已经不在了。我们现在设想他的八十岁，一定是把他的年龄、他的生命，化到我的生命里面来。假使我现在只是四十岁，我拿四十岁的经验，直接向上推展，到五十岁、六十岁、七十岁、八十岁。因此八十岁的经验，是把我现在四十岁的年龄转变成为过去，然后一步一步，成为五十岁的过去、六十岁的过去、七十岁的过去，然后再进到八十岁的过去。照这样看起来，四十岁变到八十岁，或者八十岁从四十岁辗转发展，这中间，“去”是一个历程，“来”是一个历程，这两种历程都是变化的。

但是僧肇却不接受这个说法。他说，当一个人是八十岁的时候，这八十岁并没有依次减到七十岁、减到六十岁、减到五十岁、减到四十岁。换句话说，过去的时间没有来。同样的道理，你现在四十岁，要设想过去八十岁的人，现在四十岁，并没有进到五十岁、再进到六十岁、进到七十岁、进到八十岁；就是现在也没有进到过去。所以从这一方面看起来，他说，时间的“过去”并没有进到“现在”这个段落里面来；“现在”这个时间段落，也没有辗转进到“过去”。所以两方面都证明时间不是变化的。

假使照这种说法看起来，僧肇的论证类似希腊哲学上面齐诺的吊诡所讲的一种论证。譬如，这里有一棵树，树上有一只小鸟雀，然后一个人用箭射到那只鸟雀，把活的鸟雀射死了掉下来；他说，这鸟雀的死，是拿箭的动作把它射死的。但是齐诺却不以为然。他说，这个箭怎么样运动可以把鸟雀射死？这个箭从甲射到乙，是一个静止状态，再从乙射到丙，又是一个过程，又是静止状态。那么以同样的道理，所谓运动的定义一定是“一系列静止状态”。但是每一个段落根本是静止的状态，而不是运动，那么你现在把静止状态综合起来，说它是运动，请问怎么样动法？

假使你要懂得齐诺这个论证的话，就可以了解僧肇何以证明一切生灭变化、动的历程，事实上是不动。他是从他的永恒哲学这一

方面去处理生灭变化。他并没有就这个动的世界本身来着想；他把动的世界中一切动的状态，都化成静的现象，不从它的时间性着想，而是把时间化作空间性来着想，然后拿所谓空间的方位去说明时间的动性。这根本不是一个正当的精确的推论，而是一个错误的类比。

五、知识论上的难题

但是有一点，我们却是维护他的，这牵涉到知识论的问题。怎么讲呢？因为《肇论》开始的时候，引证好几部《大品般若》、《小品般若》，然后他说明人类的知识有两种方式。一种方式，我们叫做“智慧”；再有一种叫做“方便善巧”。前者可称为“实智”，后者称为“权智”。

换句话说，在各种《般若经》里面，有两种知识，一种知识叫做智慧本身。这个智慧本身，从知识的层次、从它的范围看起来，就是《大般若经》里面所谓的“正偏智”。亦即：宇宙一切的一切，都是这个智慧可以涵括在内的。再就它知识本身上面看起来，它不是普通的知识，而是把一切宇宙层次里面的知识融会贯通之后，所形成的一个最高的知识。你假使懂得《大般若经》，就晓得所谓智慧本身，不能够叫做“一切智”，要再加一个“智”，叫做“一切智智”。

因此所谓智慧本身，就它的范围看起来，可以涵括宇宙一切，是正遍智；就它的品质看起来，它是透过一切知识的层次，融会贯通之后，得着最高的智慧。换句话说，这个最高的智慧不是寻常人所有的，应另外称作“佛智”。这智慧本身又名：佛智、一切智智、正遍智，或者实智。

其次再有一种智慧，不含藏在它本身，而是显现出来了，流露出来了，从永恒的世界流露到生灭变化的世界。这一种知识是从最高的知识层次里面，推到生灭变化的现象世界里而来，然后以现实

世界为所指的对象。

明乎此，则对于僧肇在《物不迁论》的许多错误论证，我们若回到他的智慧的根据上面，对他的错误还认为是可以原谅的。

为什么可以原谅呢？我们借《庄子》里面两句话就可以知道了。

庄子说："朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋。"但是"大椿"却可以八千岁为时间的单位。这段话表现出，人在知识里面可以有不同的时间幅度。

譬如朝菌的生命，从早上开始生活，晚上就死亡了。假使拿朝菌的时间意识来看，则一天从早到晚，就是它整个生命的范围，所以时间幅度非常之短。至于蟪蛄呢？它的生命就可以从春天到秋天。假使拿这个从春天到秋天的时间幅度作测量的单位，然后时间的短长、生命的短长又不同了。但是还有一个像庄子所谓的大椿，以八千岁为春，八千岁为秋，那么他测量时间是以八千年作一个单位的。

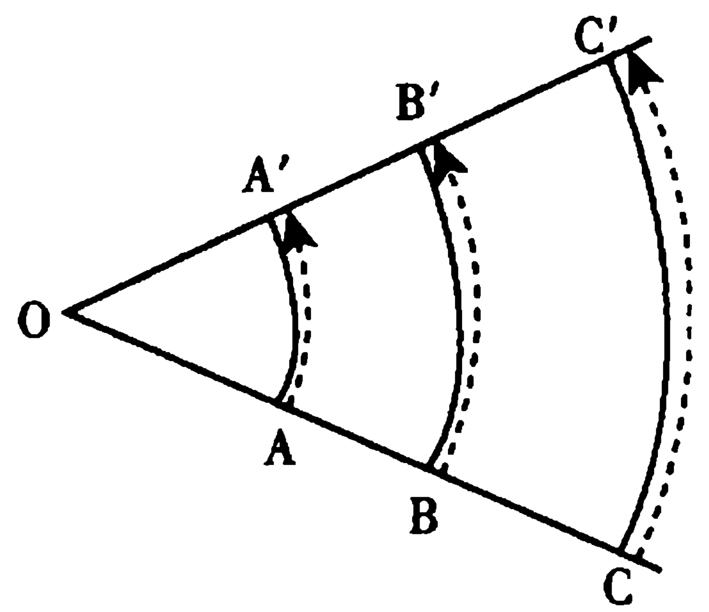
假使我们把这三种意识状态摆在一起，叫它们测量时间的话，那么朝菌的时间意识只能够了解生灭变化的时间之流里面很短促的状态。蟪蛄以三个月作一个单位，它的时间就比较长一点了。但是假使拿大椿的八千岁作一个时间单位来测量的话，那么在八千年的时间单位里面，一天几乎是一瞬即逝，不感受里面时间的变化。

从这一点上面看起来，我们可以说，僧肇处理永恒世界，同处理时间上面变化的世界，是有不同的知识标准。

假使他拿佛智，或者一切智智、正遍智，来看这个世界，那么这个世界纵然不断有生灭变化，有刹那的生灭，但是从佛智的永恒标准看起来，我们可以说：变也者，有不变也。一切的变化，拿永恒的标准一衡量之后，马上这个变化，化作永恒。因为我们是从永恒的方式去设想那个变化，所以即刻把变化化成永恒。

所以假使从庄子哲学来设想的话，那么僧肇在第一篇文章里面仅仅就时间不迁，没有提到性不迁，这一个缺陷是可以原谅的。

这在近代相对论的物理学上面，也可以看得出来。试以罗素在《相对论ABC》的论例，如右图表。



假使这是地球的中心“O”，而在地面上面，从这一点“A”走到了“A′”，很快就达到了。其次，从这一点“B”到“B′”的话，时间就要花长了。等到宇宙边缘上面的这一点“C”到达“C′”，就不仅拿月来算，而要拿年来算了。然后罗素取了一个名词，就是一个人从“C”，要经过许许多多的时间，才可以达到“C′”，他叫做“宇宙性的耽延”。就是这个人从空间“C”算起，算到“C′”要经过这样长的空间，那么他所经历的时间，就不是一分一秒的事体，要拿很长的时间单位来测量。

照这样看起来，我们可以说，这个“A→A′”时间很短促，等于朝菌；这个“B→B′”等于蟪蛄；然后，这个“C→C′”等于大椿。拿不同的时间单位来设想同样的空间的隔离，要经过不同的时间步骤，才达到相应的、同等的境界。因此在不同的意识里面，以不同的时间单位测量这个距离，当然是相对性的东西。

但是在我们的理想宇宙里面，譬如宗教上所谓的精神主宰，假使从最高的精神主宰看起来，他就不仅仅觉得这个“A→A′”时间短促，这个“B→B′”时间短促，连这一个带有“宇宙性耽延”的人所经历的时间，还是短促的。所以，假使宇宙里面有精神主宰，他本来就把宇宙当做永恒现象，那么你用不同的方式测量距离所得到的相对的时间，最后都要化到他那个永恒的时间意识里面，然后一切变化就都不变了。

所以，我们在此地要把僧肇后面隐藏的很高的哲学智慧找出来，

然后关于物不迁论的缺陷我们就可以原谅了。

为什么呢？他说，拿方便善巧的权智，来测量生灭变化的世界，便知一切世界是变动的。是你假使在知识上面有高度的解放，把一切权智化成最高的真实智慧，然后拿那个真实智慧的永恒方式来设想一切宇宙，那么一切宇宙里现象界的生灭变化，可以化到永恒的方式里面去。然后就可以从不迁里面转到万物性不迁。

六、不真空论的思想背景

第二篇的根本思想，就是所谓“不真空论”。

不真空论，主要是要解决“有”的问题。然后再拿“有”与“无”对比起来，便可以解决“有”与“无”的关系问题。

我们已经提过哲学上面的两套思想体系：一是本体论或万有论的体系，这方面的根本对象是研究万有之所以构成。还有第二方面，是设想了万有之后，再把它化作无，所谓“无”即是“非有”，这是超本体论或超万有论的体系。然后这两套思想中间就产生了怎么连系的问题。譬如庄子在《天下》篇里面，就老子把“有”化成“无”之后，他说“空虚以不毁万物为实”。显然是想就“有”的思想体系同“无”的思想体系中间，找出一座桥梁，建立起它们的统一，表现一种理论的平衡。但是，这个理论上的沟通，在道家哲学里面，还是一种要求，并不是已经完成实现的；而在佛学上面，对于“有”也要下一个脚注，“有”是“假有”，所以真正说起来，它等于“非有”了。“非有”是无。

假使我们已经到达“无”的境界，然后针对这个“无”再成立一个思想体系。但是我们说“无”即是“无”，这个“无”又是什么呢？这个“无”假使是可以肯定的东西，那么它本身就不是“无”，又变作“有”了。因此这个“无”并不是“无”，而是“非无”，是

"有"的另一形式。这样一来，你把超本体论再回头变成本体论，那么这个超本体论就没有了。

假使你要保持这个超本体论，就应知道：不是"无"只是"无"，同时要进一步，叫做"无无"。但是如果执着于"无无"的话，"无无"就马上变到"顽空"或者"断灭空"。就像古代印度人常用的一个词：Neti！Neti！就是"无！无！"这样一来，我们既不能肯定生灭变化的世界，也不能肯定在生灭变化的世界上面的永恒，因为它变成了"顽空"、"断灭空"。

因此佛学上，要在"有""无"之间建设一个理论的桥梁，这理论的桥梁叫做"中道"。何谓"中道"呢？就是我们提到"有"，千万不要把它当做西方的本体论来讲，因为西方的本体论所谓"有"，是"实有"，是"真有"；但是佛学上面讲"有"，却是"假有"。何谓"假有"呢？就是从缘生法里面，根据条件肯定一个实有的现象，你若把它化成基本构造的单位，那只是许多可能的条件而已。有了这些可能的条件，"有"就产生了；化除这些可能的条件，"有"本身就不"有"了。所以这个"有"不是"实有"，而是"假有"。那么，"无"是什么呢？"无"非"断无"，换句话说，"无"非"断空"。因此在佛学上面我们谈"有"，这个有是相对的有，不是绝对的有；而讲"无"，也不是顽空或断灭空。就它们的相对性看起来，"有"是"假有"，"无"不是"断空"，所以这两种相对性可以结合起来，再形成一个更高的思想体系：把"有"化掉，把"无"也化掉了，就等于这一个桥梁，把它们提升到更高的思想领域，然后变成另外一种哲学，叫做"中道哲学"。在这中道哲学里面，"有"与"无"两方面可以调和。这是"不真空论"的根本立场。

在中国道家哲学中，老子主张"归根复命"，返到"无"之后，"有"就化除掉了。但是《庄子·天下》篇已经提出一种要求了：要把"有"化成相对的意义，"无"也化成相对的意义，然后两个相对

的概念折衷起来变成桥梁，在上面产生中道哲学。

在佛学的种种《大般若经》里面，平常有一句话，表面看起来非常难懂，叫做“无相为相是为实相”。“无相为相”好像是一个否定的名词，而其实不是。那么它的积极意义是什么呢？“无相为相是为实相”在《大般若经》里面是根本思想，尤其在《金刚经》与《心经》里面，更把这种思想化成根本理论。其主旨是要：在相与非相之间，找一桥梁，建立更高的系统，名为“实相”。这实相以近代西方名词叫做“终极实有”，其中包括了相对的有与相对的无，成立终极的思想体系。然后把万有所讲的对象，同超万有论所讲的对象，两方面衔接起来笼罩住了。这就是《大般若经》里面的根本思想。

七、不真空论的要旨

僧肇在《不真空论》里面，就拿《大般若经》所谓的中道哲学当做标准，衡量过去：从道安起到六家七宗的本无论、心无论等。他说：过去那些思想都没有真正了解最高的智慧，因为他们的知识都落到“权智”里面去了。然后，讲有是实有，讲空是断空，所以陷入那个思想的弊端跳不出来。现在他拿这个中道哲学当做更高的哲学，来批评流行在他以前的道安的哲学、支道林的哲学以及本无论、心无论的哲学，认为它们都犯了错误，没有了解中道哲学的根本意义。

因此，僧肇的目的是在般若哲学里面所谓的“真空妙有”，他要把这两个概念所笼罩的双重世界结合起来，成为一个统一的思想体系。

“真空”是什么呢？是拿一种精神把握了宇宙里面最真确的、最高的哲学领域，但是，那个最高的领域是“超越世界”而不是“超绝世界”。这两个词应当分清楚。这一点甚至于康德在他的哲学里

面，有时候也混淆着用的，一个是超越，一个是超绝，这两个词一定要分开来。

从中道哲学看起来，这个永恒世界是一个超越的世界，但是它对于宇宙万物所存在的现象界，并不是一个断线的风筝。换句话说，两者之间并非隔一道鸿沟，否则我们寄托在生灭变化的现象世界就升不到永恒世界上去。或者像许多宗教讲的，所谓宇宙的精神主宰就陷在那个超越世界的最高层，同下层世界完全脱了节：这就等于希腊有句话说："神明高居皇天，人间万事皆非。"如此一来，就是宗教成立了，也不能拯救万物或人类所托足的现象界。

所以佛学上面，要在人类最高的智慧所流行的永恒世界，同人类现实生活所寄托的现象界之间，架立一个桥梁。于是，你提到万有的时候，这个有是"妙有"。怎么妙法？你循着精神层级的阶梯，可以达到宇宙终极的对象。但是在那个永恒世界上面一个精神已经安排了，它的影响、它的效力，可以贯注下来，到生灭变化的现实世界。这两重世界已经沟通了。有一个直接的阶梯，从现实世界可以升到永恒世界，从永恒世界又可以流注到现实世界。然后讲有，是妙有；讲空，也可以说是"真空"。

那么"真空妙有"所表现的是本体论所接受的有界与超本体论所肯定的无界，这两方面可以上下沟通联系起来，变作一个更大的思想体系。这就是所谓不真空论。

他认为：有，非真有，有是假有；无，非断空，无可以回复到假有。他说："性莫之易，故虽无而有；物莫之逆，故虽有而无。虽有而无，所谓非有；虽无而有，所谓非无。"

因此中道哲学的建立，在这中间是一个辩证的过程。针对任何"有"，马上要把它无化，变作"非有"；然后针对任何"无"，又要再进一步，变作"非无"。一方面肯定"有"；第二方面马上否定它："非有"；第三方面，肯定"无"，马上再进一层，是"非无"。这已

经在辩论过程里面提升一级了，这一点在后来的三论宗里面称作“离四句，绝百非”。所谓四句是什么呢？第一句话肯定“有”；第二句话否定“有”，就是“非有”；第三句话，再进一步，“非非有”；然后第四句话是“非非非有”。其次针对“无”也是一样：第一层肯定“无”；第二层马上否定它：“非无”；然后“非无”又变作“顽空”，马上要救起来：“非非无”；但是“非非无”，又怕它停顿下来变作消极的思想，马上再“非非非无”。这样一来，把思想的发展投到辩证的历程里面，从基层向上面一层层演进。演进的目的何在呢？在于看出人类的语言不是理想的语言，任何语言的意义都不具足。你说了一句话，马上出现毛病；指出这个毛病，换了第二句话，比较接近真理，但是还有毛病；于是你沿这个辩证历程不断的修正错误，目的是要把任何语句里面所表达的思想，避免其中含藏的错误。

然后我们才晓得佛学不仅仅要建立一种思想体系，它在思想的宇宙里面更有无穷的层次，你要不断向上面超升。超升一步，就可以避免下层的错误；但是登到第二层，第二层又有错误，然后你要升到第三层……这样一来，层层避免错误，才可以把一切相对的知识体系，变成完满的知识体系。换句话说，变成一切智智，变成最高的智慧。

关于这一点，假使我们只就一个时代的科学，好像不容易看得出来。但是假使我们就近代的物质科学史来看，从十七世纪到十九世纪，牛顿物理学似乎是一种绝对物理学、绝对真理：测量空间，是绝对量积；测量时间，也是绝对量积；然后测量运动，也是绝对量积。十九世纪以前，没有人想到牛顿的物理学会有错误。但是经过近代许许多多物理学上的实验，等到爱因斯坦的相对论一出来之后，我们立刻可以说，从相对论的观点看起来，牛顿的物理学同欧几里德的几何学，有许多地方并不是绝对的真理，甚至于可以说是很大的错误。

从这点看起来，在科学上面有真正虚心的，是像希腊时代的毕达哥拉斯。他在数学上面、物理学上面，假使发现了定理，他马上就到奥尔菲（Orphic）神庙的祭坛前面跪下来祈祷。什么道理呢？他说他发现了一种定理，就拿这定理当做踏脚石，再升到上层去发现更大的科学真理。这种精神在希腊有，近代的科学家没有。

所以，近代的科学家在建筑思想上面，往往是建筑一个平面的思想，立体的宇宙连影子都不见了。结果，近代的科学对于它所发现的科学定律，不容易换一个观点再提升到上层，去看上层更大的真理。我们可以说，这是近代的科学独断论。

所以不断有许多人，譬如十八世纪的康德，虽然接受牛顿的科学，但再要把它放在哲学基础上检定，产生科学的哲学。同时在黑格尔的哲学里，也是要把科学的真理投到历史世界中去，然后就历史世界中的人类意识状态的变迁发展，可以看见过去思想中的缺陷、弱点，然后再修正它，得到更高的哲学真理，或者艺术真理，或者宗教真理。而这一点，在近代的所谓科学的自然主义里面，不大容易看得见。

我们在此地若要了解僧肇所提出来的佛学，首先对于一切思想的段落，不要肯定它是绝对的、完满的，而要把它当做相对的、假设性的。因此他说：

“言有，是为假有，以明非无；借无，以辨非有。”

这样一直向上面发展，然后在哲学上面制定根本概念的时候，他有一句很扼要的话：

“然则万法果有其所以不有，不可得而有；有其所以不无，不可得而无。”

这样一来，把人类思想的发展，当做不断向上超升的阶梯。在一个阶段里面：设想它“有”，成立了本体论，然后不要把思想定着在那个阶段，否则思想就没有发展的前途；升到上面之后，把下一

层否定了看出上一层真理，然后依据那层真理，又看不起下层，这样也是错误。什么道理呢？你提升了一层，针对有而言，你可以把握无，但是你就无论无，它又可以非无，它本身也有缺陷，也有弱点，因而，还要再向上面超升。如此方可避免哲学上的许多错误，也可以连带避免近代科学上独断主义的错误。

八、实名与假名

现在再回到知识论上面，就是：科学固然陷于独断主义，但是哲学的思想应当不断发展，而有时候却停滞下来，也变作独断主义。什么道理呢？在逻辑上面、知识论上面有一个根源。

譬如，在维根什坦的《逻辑哲学论丛》这部书里面，隐藏了一个假定，当时他自己并不觉得，后来到晚年才发觉了，我们可以称之“语言图像理论的谬误”。

他的意思是：一切逻辑上应用的文字，都是不采取相对主义的看法而采取绝对主义的看法。就是在一逻辑上面，不管西方的或中国的，都是“制名以指实”，所用的一切名称都好像小孩画画——“看图识字”。譬如你教小孩子认字，你教他“桌子”，他不晓得何所指，必须画一个桌子，然后在图形旁边写“桌子”，他一看，桌子的名词就代表这一个实物。换一般话说，这一类逻辑学家是“头脑简单”的，他们所了解的，用罗素的话来说，就是“在名与实之间总有一一对应的关系”。

因此，古今中外的逻辑学家都是“制名以指实”，把逻辑上的一切名词、一切概念都当做一个符号，然后就这一符号与所代表的对象之间，他说有直接的“一一对应”。然后物以定物，名以定名，那个定名就可以指称一个固定的对象。这点用维根什坦在《逻辑哲学论丛》的话就是“逻辑是语言的图像”，亦即“图像理论”。就是像

小孩子的看图识字，拿一个图画、符号代替一个文物，然后因为两者之间有直接的关系，所以后来桌子没有了，你只要写个“桌子”的字，他就认为是桌子了。

这是什么呢？人怎么可以这样简单？这是俄国的生理学家巴甫洛夫对付狗的办法。譬如，你先摇铃，然后拿一个很香甜的东西给狗吃，狗吃了很舒服，口水流出来了。几次以后，食物没有了，就是一摇铃，这个狗的口水也流出来了。物可以这样简单，人怎么可以这样简单？

所以在此地僧肇要说：“夫以名求物，物无当名之实；以物求名，名无得物之功。物无当名之实，非物也；名无得物之功，非名也；是以名不当实，实不当名，名实无当，万物安在？”（《不真空论》）

假使维根什坦早年在写那一部书的时候，先读过僧肇的《不真空论》，那么他应当老早就晓得他的“语言图像理论”是一个错误。换句话说，从那个简单的逻辑所产生的哲学，讲“真理对应理论”，那也是素朴的真理。你不能举一名，令那个名马上就可以代表一个正确的对象。

因此除了真实对应的语言之外，我们人类还会说另一种的语言，就是所谓“假名”的语言。我们且举一个例子来说。

在王弼的《老子微旨例略》有一句话，他说“名以定彼”。所谓名以定彼就是从“语言图像理论”里面出来的。指一个名，马上这个名一定要指称那个东西。僧肇从佛学的立场看起来，说这是一个逻辑错误。所谓名，不一定是名以指实，变作“实名”，这个名大部分的时候可以是“假名”。

譬如我们夜晚在河边赏月，看见月亮在天上，同时又映在水面。那么依佛学的禅宗看来，似乎“指月”是一种语言，这语言同逻辑上的语言同样是语言，但它却是一种“姿势语言”。

我记得抗战以前我在中央广播电台广播《中国人生哲学概要》

的时候，我家里的小女孩就在收音机四周走遍了，她说："爸爸在什么地方说话?"她在房间里找不着，最后把收音机后面的布扯破了，把头伸进去，看看爸爸是不是在里面说话。这就是素朴的意识。

譬如，我以手指指月亮，那么一个小孩子一定就把我的手指捉到了，看看上面有没有月亮。他不晓得这是"假名"，我所指的不在这个地方，而上可以在天，下可以在水，这"指"是一个符号，是一个假名，在这个符号上面求真实，是不可能的。一个符号，是一个标志，指到另外一种东西，譬如在空间里面要透过种种大气层方可以接触到天上的月亮：至于映在水中的月亮，假使你投身到水里，一吋的水里有月亮，一呎底下又有月亮，到了十丈的底层还是有月亮。

因此我们要晓得：语言文字是一个象征作用，而不是直接像图画这一类东西。

现在若把这一套逻辑应用到知识论上面，我们就晓得，譬如在一般的科学、人类的常识，或者唯实论的哲学上，都认为知识有一个直接对象，然后"桌子"这个名词就代表桌子，"手"这个名词就代表手，"人"这个名词就代表人。照这样看起来，一切哲学思想都没有了，一切科学思想也沉滞了。譬如我把手指伸出来，说这是"一"，大家看一看，这是不是一?你假使把这种东西就当做一个直接的对象，看起来好像一个手指不是两个手指，当然是一。但是你假使把这个手指摆在鼻尖上面看一看，马上一个手指变成两个手指，这是一还是二?你相信哪一个经验?

所以我们晓得了，在知识论上不全是"实名"称谓实物，有的时候可以拿"假名"包括许多东西。因此这个"一"要当做数学上的一个"变项"，而不是"常项"，然后这个"一"可以指称过去：尧是一个人，舜又是一个人，禹又是一个人，一直数到千千万万炎黄子孙，直到现在，都可以举手称一个人，而这一个人的下一代，

再下一代的下一代……，还可以继续用这个办法，称谓一个人；因为它是一个符号，一个变项，可以代表无穷的可能。因此，西方哲学家迈农（Meinong）就主张应当划分“现实”同“可能”。

我们把逻辑转变成为知识论的话，那么在制定一个名词时，假使我们说这个名词，叫做“物”，于是这个“物”就可以当做常项来说：把它当做一张桌子，它就是一张桌子；把它当做一只手，它就是一只手。这是把它当做直接对象来看，在我们面前的空间、时间里面，可以指证出来。用迈农的名词来说：这是“现实之物”。

但是就“物”的逻辑概念看起来，它是一个囊括一切可能的名词。譬如我们把它当做一个变项来用，像佛经上常用的一个名词，叫做“龟毛兔角”。平常乌龟壳上好像没有毛，但是我曾见过，绿苔生在背上的绿毛乌龟。而事实上，乌龟壳上是没有毛的。假使这个名词所指的是龟毛，或者是兔子，兔子有角没有？没有。所以这个符号并不代表真正实在的东西，而是代表假设的、假想的东西。

照这样看起来，“物”就不能够当做实名，指着实事、实物；而是一个假名，可以指着许许多多可能的东西。譬如在逻辑上或神话里面，都可以说“方圆形”，而事实上一切几何图形，不是圆的就是方的，同时又圆又方的图形有没有？虽然实际上没有这个东西，但是你不能禁止在逻辑上有这个可能。这个“只有可能性”是拿一个变项的符号来代表的。这个“物”不是一个直接对象，不必一定在当前的空间、时间里面是现实，它在种种可能的境界里面是可以设想的，但它不是现实。

九、般若无知论

所以假使我们要推广知识的领域，首先不仅仅在知识上面要求解放，同时在逻辑上面也要求解放，不要把我们的心灵死死定着在

一个逻辑的语言，或范畴里面，以至于排斥了许多可能的范围，结果造成思想的坚硬晦涩，而不是思想的活泼。因此我们平常在成立知识时，不要把我们的知识局限在直接对象上面。假使我们是初级动物或下级动物，也许意识是那个样子。但是心理发展到达人类的时候，在心灵方面有很大的解放，可以产生抽象的思想；而抽象的思想里面有许多名称是假设之名、假设之辞，是说明可能，而非仅仅说明现实。所以在思想上面可以产生很大的解放，从实事、实物这一境界解放出来，到一种可以设想的宇宙里面种种可能的境界。这样一来，人的思想领域马上就展开来了。

假使要了解这一点，在《肇论》的《般若无知论》里面有两句重要的话，他说：

“是以般若可虚而照，真谛可亡而知，万动可即而静，圣应可无而为。斯则不知而自知，不为而自为矣。复何知哉，复何为哉！”

这两句话可以说是整个三篇《肇论》里面的一个重心、一个核心。这个核心是什么呢？假使把人类的知识提升发展，从单纯的知识提升到一个最高的知识境界里面，变作智慧，名为“般若”。然后从般若发出一种精神的灵光出来，不仅仅可以照物质世界、生命世界及精神世界，它更可以照一切可能的世界。而每一世界都有无穷的种类，般若之光可以深透到里面去，把它的真相、假相，真伪夹杂的种种可能，都当做一个秘密，一齐发掘出来。然后在这一解放的知识之下，假使要成立一个真理，那么这个真理不能够局限在物质的对象里面、生命的对象里面、心灵的对象里面、意识的对象里面，因为这样一来，就把知识定死了。那么这个真理是什么呢？它是囊括宇宙一切的可能：包括了“有”、“无”、“非有”、“非无”、“非有无”、“非非有无”。这样一来，这种真理的范围可以说是个无穷。

所以你假使对于这种知识提出一个很局限的要求，要它符合直

接对象，那么它不能够构成知识。为什么呢？因为它的真理范围包括无穷，而我们平常在知识上面，一定要求把这个知识定得死死的，定着在物质界、在生命界、在心灵界、在历史界里面，定着在一事一物上面，这样一来，我们就是把知识杀死了之后，然后要求这个知识符合一个独特的对象。这表现什么呢？代表什么呢？代表知识僵死的状态，而不是知识活跃的状态。

现在了解了这一层之后，我们才晓得，人类知识发展了成为智慧的话，这个智慧同两种东西应当分开来。

第一、同下层所谓“无知”应当分开来。

第二、同“独特的知识”应当分开来。

因为独特的知识照我们平常逻辑上的用法，不是指着独特的某物、确定的某物，就是指着不确定的某物。这样一来，知识可以有两种：一方面，是有关某种确定事物的知识，这是论“有”之知识。再一方面，假使我们的知识所知者，在感觉世界里面，或者在当前的境界里面，不能够找着它固定的对象，那么我们就说这是论“无”的知识。这里的“有”“无”都是相对的，所以这两种知识都是相对的知识。

但是现在我们讲智慧，就要把知识的对象，从无知到一切知这个无穷的范围里面，都可以应用，那么它的知识范围、真理范围就不能以任何固定有限之物来限定它。真正的般若应当是最高的知识，不能够把它定着在论“有”或论“无”的单纯知识上。这样一来，最高的知识不是知识了，它超越一切知识的限制、超越一切知识的缺陷，而变作完全的知识、普遍的知识、宇宙最上层的高级知识；这个才叫做智慧。僧肇认为在佛教的宗教精神上面，在佛教的哲学智慧上面，都要向那个最高的智慧追求。

这是“般若无知论”的一个终极理想。

（一九七四年十月十七日讲）

十、再论真空与妙有

《肇论》三篇，分开来有它的层次，合起来也有它连贯的地方。

在《不真空论》里面，它是针对着当时流行的六家七宗之说，而六家七宗根本理论的出发点是“本无论”。就“本无论”而言，产生一个问题。这问题就是：哲学家往往只能够凌空的在上层追求宇宙的真相与秘密，结果看不出宇宙上层同宇宙之间的关系，这样在思想上面就很容易产生危机，堕到“断灭空”或者“顽空”的思想境界里面去。

所以僧肇在《不真空论》中，登到很高的境界时，就为下层境界留一个余地。然后，所谓般若或智慧临照宇宙的时候，不仅仅临照宇宙的上层，也可以直透宇宙的下层。

这一点我曾举德国哲学家尼采的说法，作一个简单说明。查拉图斯特拉不满意现实宇宙，他觉得人间世太鄙陋，所以独自上山。上到山顶之后，居高临下，目空一切，同宇宙里面的太阳更接近了。但是当他身历其境到达那个很高的境界之后，他面对着太阳发出了一个疑问。他说：太阳，你本身是光明；但是假使你的光明没有境界可以照耀的话，那请问，你的光怎么样安排自己？顿时这个超人在精神上面觉悟了，他马上从山顶下到山腰，下到平原，然后再来接触人间世，一切人类的生命。尼采的查拉图斯特拉觉悟之后，才觉得人间世也是一种境界；假使没有这种境界，你纵然培养出很高的精神智慧，这精神智慧之光也无所照耀。

明了了这一点，就知道何以僧肇在《不真空论》里面讲般若的时候，要把般若分为两种。一种叫做“实智”（智慧本身），它流行的境界是宇宙的上层精神领域。再有一种不是智慧本身，而是智慧临照宇宙下层境界的大作用，换句话说，就是“方便善巧”或“权

智”。智慧本身直透宇宙上层的精神领域；而所谓“方便善巧”的“权智”，则是照耀下层境界的一种知识。

智慧分作两种，然后安排了什么呢？宇宙里面根本是一个塔形的组织、立体的组织。在宇宙上层精神境界的叫做智慧本身；而智慧本身发出一种精神之光，又可以直透现实的人间世，照耀下层种种可能境界——连物质境界在内，那么这就叫做权智或是方便善巧。

照这样看起来，我们不仅仅回顾大乘佛学，而且可以再回顾过去中国道家的哲学。

这就是庄子在《天下》篇里所肯定的。一方面，老子的境界是从宇宙的各种现实境界层层上达，达到本无的境界，那是宇宙秘密的所在。同时第二方面，再有庄子所谓“空虚以不毁万物为实”。

道家最高的哲学智慧，向上面发展可以玄之又玄，到达“本无”。但是那种精神修养锻炼成功之后，还要回顾下层世界，也不毁它的真实。这是庄子所了解的原本的道家。

在大乘佛学方面，假使我们真正就各种《般若经》讲到究竟的时候，譬如在《大般若经》里面，根据所谓十八空：内空、外空、内外空、空空、究竟空、毕竟空，一切空了之后，哲学的思想向上直透宇宙究竟，那是“真空”领域。但是我们到达那个真空领域之后，还是要像尼采的超人查拉图斯特拉一样，他本身的智慧高了之后，所面临的还是要拯救现实世界，所以他的精神之光还要回照人间。因此在真空的境界之外，智慧还可以流行在下层世界。这一种境界虽然不是最高的真相，不是最后的秘密，但是你不能够把它化除掉，完全使他变作断灭空。所以在大乘佛学里面，他要为下层的现实世界留余地，然后拿智慧之光回照现实世界。因此那个现实世界不仅仅是“有”，而且在精神智慧之光照耀之下，变成“妙有”。

关于这种立体的宇宙，我们以后——在僧肇里面还看不见。可以拿别的佛经来解释宇宙的层次。譬如在华严宗里面就可以说，一

方面是上回向，可以达于真空；再一方面是下回向，可以入于妙有。照这样看起来，宇宙里面根本是一个知识的阶梯、精神的阶梯，我们循着这个阶梯向上面发展，可以超升入于最高的宇宙秘密；然后再回到下面来。大乘佛学对现实世界不完全采鄙视、诅咒的态度，这也可以看出它的妙处。就是透过精神之光的照耀，现实世界不再是丑陋、鄙陋的世界，它本身也可以流注精神价值。这样一来，“有”不但是“有”，而且还可以成为“妙有”。

有一位同学在下课的时候同我谈“真空”“妙有”的关系，说听我讲这个境界是相等的。这不可能相等，因为它是一个阶梯式的立体组织。你循序渐进，在阅历里面一层一层上升，在上升时你也是超升了。所以不可能是宇宙的上层境界等于宇宙的下层境界。这不是相等的关系，而是一种从属的关系。否则就根本把宇宙立体的构造毁掉了，所以宇宙的上下层不可能是相等的。但是可以纵横贯注，你的精神可以超升直达上升；也可以回顾下回向，从宇宙的上层一层一层再下来。

我们以后在三论宗里面，对于“真空妙有”之说，不仅仅视为可能，而且在理论的层次要一步一步加以证明。

在僧肇里面，他为真空之说留一个余地，为妙有之说也留一个余地，但是还没有形成具体的论证。他的“不真空论”可以说，对于“有”的领域确实留了余地。

十一、逻辑上的两行

在处理两层境界的关系时，我们上一次曾经提到：牵涉了一个逻辑同知识论的问题。

在逻辑的问题方面，尤其是西方的逻辑，已经到达了近代所谓形式逻辑、数理逻辑的地步。我们可以说，近代的逻辑已经同希腊

的亚里士多德的逻辑不同了。

在亚里士多德看起来，宇宙根本是一个立体的塔形组织，它有不同的层别。所以在逻辑的步骤上面，要形成的是逻辑的作用，再以逻辑来解释知识的发展，还有所谓的立体组织，还是有不同的层级，还可以向上面发展。

但是近代的一切形式逻辑，事实上是抽象的逻辑，它不管思想发展的步骤与过程，而只从方法学上肯定一个“一层的逻辑程序”。根据这个逻辑程序，马上到达思想抽象的阶段。再配合近代的数学，然后它对于物质世界的个体不感兴趣。它要把物质世界的个体事物透过“类”来设想。换句话说，近代高深的数学都是从类、全类、分类来设想事物，就是把它比作抽象的类来设想。这样一来，它在符号面上变成“变项”；而现实心理世界、物理世界里面，一切个别的事物都有具体性，都只是“常项”。

所以近代数理逻辑深受近代抽象数学的影响，把人类的思想从具体的层面升到极抽象极普遍的层面。像罗素就说，数学撇开一切具体的事物、一切常项，而以变项所构成的类名来设想宇宙，结果数学思想升到抽象普遍的境界，造成“数学家不知道他们自己在想些什么”。他完全从类这一方面来设想，具体事物都被化掉了。

因此，真正的近代符号逻辑或数理逻辑在设想宇宙的时候，已经忘掉宇宙还有一个下层，它到达抽象普遍的境界里面，一切只是共相，没有殊相。这种逻辑可以叫做“一层的逻辑”，把宇宙的一切万相都化作共性，殊性都被除掉了，变成无法想象之物。照这样看起来，近代极度发展的形式逻辑变成静态逻辑，顾不到下层变迁发展的层次，所以不是动态逻辑。

这样来看近代逻辑，我们可以说：近代逻辑有它内在的限制或矛盾之处。这是逻辑变成知识论，尤其是把逻辑变成价值论来说，更是如此。

譬如近代逻辑在初步发展的阶段里面，假使要谈价值的话，有一个极普通的说法，就是：任何逻辑称述（或命题）假使言之有物，才即有真实对象的话，那么它一定要同宇宙里面某项事物有一对一的符合对应。

在近代科学发展中所讲的科学真理，大半都只承认一种所谓“与事实一一对应的真理”。

但是从哲学这方面看起来，普通科学上所讲的对应或符合是太素朴、太单纯了。

譬如从希腊哲学看来，或者从东方的印度哲学及中国哲学看来，宇宙是立体的层级组织，它有许多境界、许多层次。假使兼顾宇宙的许多层次，要在逻辑上面、知识论上面立论的话，那么讲真理，应当还有上层同下层的对应。它不是仅仅像近代科学家，乃至于受科学家影响的哲学家，只承认一个平面的世界，然后用二分法：出之于心灵内层的知识与思想，如果同一切科学所肯定的外在世界有平行的符合，就构成了真理。哲学上面看起来，宇宙不仅仅是一个平面的构造，而且是一个立体的结构。既然是立体的结构，那么对于宇宙要成立一种理论，就不仅仅要从内向外追求它的符合，而且还要从下向上再追求它的符合。

因此，我们可以说，近代的逻辑在这方面构成了一个谬误。这个逻辑谬误，我们上一次在谈维根什坦的《逻辑哲学论丛》时已经提过了，就是把任何逻辑上的思想当成图像，然后这图像一成立时，一定有外在的事物同它符合，这才构成真理。但是我叫这种说法是“素朴的语言图像理论”：只晓得把逻辑内在的思想构成一个图形，然后求一个外在的事物同它符合。假使照这样讲知识，那简直太幼稚，幼稚到幼儿园的程度——看图识字。

僧肇已经把这种素朴的谬误指出来了。我们可以引用两句话：

“形名就实，假名证虚。”

第一种叫“形名就实”，再一种叫做“假名证虚”。

人类的任何思想……文艺的思想、科学的思想、哲学的思想、宗教的思想……我们假使从逻辑来看，可以有两套逻辑。

一套是素朴的逻辑，就是把逻辑上的一切思想，只是当做一个图像，就彷佛我们拿一张相片，看相片像不像人，那样子简单。

所以在中国先秦时代，讲逻辑的逻辑学派叫做形名家。当时的逻辑思想比较幼稚，把逻辑上的一切名都当成有形世界的一个工具。像《荀子》里面有所谓：

“制名以指实。”

只要在逻辑上成立一个名称或是一个符号，就拿这个符号去形容外在的实物。“制名以指实”就是这样子简单。然后把它变成知识的理论，就是：思想上的图像同外在事物的真情实况中间——用一个专门名词来说——就有“一对一的符合”。中国先秦“制名以指实”的说法，正是近代逻辑上面所谓的语言图像理论。

然而其效果如何呢？在魏晋时代王弼注《老子》的时候，另外有一部《老子微旨例略》里面说：

“名以定彼。”

任何名称都是要拿来指称一件东西的，那一件东西就是具体的事物。符合那具体的事物，就是正确的名称，否则就是不正确的逻辑符号。假使我们拿“桌子”这个名称指着别的东西，就是错误的，它只能指着这个东西。所谓“名以定彼”，第一，从它本身看来是一个“实”。我在这个地方指着这一个桌子，我在那个地方指着这一个桌子，他在那个地方指着这一个桌子，假使万人都指着这个桌子，从一万种不同的立场照一个像，那就不是一个桌子，而是变成一万个不同的桌子印象。这样看起来，制名以指实，马上那个“实”变成制名以指“妄”。

所以素朴的语言图像理论都犯下了一个逻辑的错误，就是，一

切逻辑上的符号，都要把它定着在一个确定的、独特的对象上，同它符合就构成真理；不符合就构成错误。然后我们在思想上号称指向真理，其实都是指向虚妄错误。

僧肇老早把一套“形名就实”思想上的错误指出来了。所以他说逻辑上所要讲的名，不是具体的形名，而是抽象的符号——“假名”。为什么要讲假名呢？因为人类的思想所概括的，不仅仅是具体的事实、具体的事物，同时还可以制出一个符号来设想许许多多的可能。

所以上一次我借用迈农的名词说，我们应当在具体的实物里面不仅仅要设想其“现实性”，同时要设想：像莱尼布兹所谓“一切可能世界”里面许许多多的可能。然后再制定的逻辑符号就不是具体的形名，而是普遍的假名。换句话说，名以定彼，“彼”总是限定的东西。指着一个彼，本身它是一个词，假使宇宙里面有千千万万不同的东西同它对照起来，那就不能叫做“彼”了，所以是假名。

因此，当假名之说，用到逻辑上面时，它就不是狭隘的名称，只指定实事实物；而是概括地可以指一切事物的可能性，然后，可能的事物就不是摆在我们面前的现实，而是包括无穷的可能，就彷佛我们说一个“一”，这指着春秋时代的孔子也可以，指着希腊时代的柏拉图也可以，指着现在的张三也可以，指着李四也可以。它是假名，可以称谓千千万万无穷的可能事物。

十二、知识论上的两行

现在把这套逻辑应用到知识论上面来看。平常我们谈知识论的时候，只是说“有关某种确定事物或确定对象的知识”，但是这样看起来，我们的知识太有限了，因为我们在知识上面要设想一切可能的对象。现在存在的一切事物、过去存在的一切事物、未来存在的

一切事物都可以包括在内；甚至像莱布尼兹所谓的“一切可能世界上一切可能的事物”都包括在内。这样一来，逻辑的符号才是普遍的。

因此假名的对象不是确定的独特事物，而是一切可能的事物，那么一切可能的事物有多少呢？现在不真实的，过去可以是真实的；现在不真实的，将来也可以出现；甚至超越一切的空间时间，变成了普遍的可能性。这样一来，它就不是针对现在的“实”；而只是可能，只是“虚”。

这一套思想在逻辑上面，是一个革命性的思想。它不是缩小，而是推广思想的领域：从现实到无穷的可能。然后把它应用到知识论上面。

应用到知识论上面之后，知识就不像近代的科学，只就一层物理世界、现实世界来设想，而是把整个宇宙化成种种不同的层次所构成不同的境界。然后“假名”这个逻辑可以投到宇宙，分辨各种不同的境界，而且都能够很适合地设想它们。

因此我们在知识论里面，也要划分许多层次。最低层宇宙的知识，是什么都不知道，就是“无知”。这不是知识，而是缺乏知识。

譬如我们平常说话里面，有“龟毛兔角”。所谓有毛的乌龟，是水中的水藻缠在它身上，好像它龟壳上面长的有毛，其实是外加的东西。而且兔子没有长角的。因此“龟毛兔角”在宇宙里面不是存在之物，而是非存在之物。还有譬如在神话里面的金山、美人鱼等。有一次我在台北的书店里面看见一张美人鱼的像，据说出现在约旦海边。其实那完全是用两张照片合起来构成的，叫做美人鱼。他说是真实，其实是商人骗人的玩意。宇宙里面没有美人鱼，这美人鱼只有希腊神话上面有。纯粹的金山也没有，只有矿山。

这一类东西，都是宇宙里面不存在的事物，都是设想出来的假名，所叙述的是理论上的可能。因此假使我们说龟毛兔角、美人鱼、

金山，你一定要在逻辑上说是“形名就实”，那么宇宙里面没有这个东西可以让你指证。但是在假名上面，你可以给它一个描述，说是假使有金山，金山是什么情形；假使有龟毛，龟毛是什么形态；假使有美人鱼，美人鱼是什么形态。这是可以设想的。

于是乎我们可以说，知识的发展，第一步是“无知”，根本没有那个知识，因为没有那个对象。但是假使艺术家可以画美人鱼，文学家可以描写美人鱼，这就不是罗素所讲的“由感官获得的知识”，而是“由描述获得的知识”，它是间接的知识。假使拿“符合理论”来证明的话，它是一个错误，因为它不能够符合实际的事物。它是假名，是设想、描写的东西，实际上没有那一类东西。对于那一种知识，我们不能够叫做关于某物的知识，只能够叫做关于无物的知识。

然后向上面发展到了物理世界。譬如在过去牛顿的物理知识里面，我们只有事实，只有具体的物体。不但核子构造没有，原子构造没有，连分子构造我们都不大了解。但是等到知识进步之后，我们才一一明白这些结构。然后，一度以为不可能的，在分别的知识里面，又显现出来某种对象是真相。这样一来，我们就可以把原来号称关于无物的知识，经过科学的证明，把它转化成关于某物的知识了。

但是这种知识当然有它的存在范围，假使你把它从空间的范围里提升出来，到永恒的境界，从欧几里德的几何空间里提升到非欧几里德几何的境界里面。这样一来，一度是真实的，在提升到另一种境界上面时，又可证明它是虚妄的；一度被称为确定的独特对象，又可以把它化为虚无。

这样，把“假名证虚”这一套逻辑应用到知识论上面，认为知识对象有的是“虚无”，有的是确定而独特的某物，甚至于还可以把确定而独特的某物化约成不确定独特的某物。这样一来，知识的领

域逐渐向上层开展。

因此我们讲知识，不是一个简单的事体。我们要问：在那一种境界里面谈知识：我们有资格谈的知识对象，可以有种种层次的不同，如上所述。

从这一方面看来，在佛学上要了解两种东西。佛学家也讲分析，但是他那个分析不是表面的分析，而是深入的分析；不是粗略的分析，而是穷尽的分析。这样在思想发展的路径上，一种叫做“无分别分别”，另一种叫做“分别无分别”。这两个名词现在还不能够详细解释，以后我们讲到三论宗时，再根据《大般若经》来解释这两个名词。

而现在知识的发展假如以向上的路径看起来，我们所走的是从“分别”出发，把各种分别的层次都了解了，然后到了上层给他一个最高的综合，在最高的综合里面，没有分别状态，这叫做“分别无分别”。

但是思想并不是制造混沌的，不是囫囵吞枣的。假使从上层向下面看，那么下层是分析境界，你要阅历许多层次，才可以了解宇宙整体。但是那个整体不是囫囵吞枣的混沌状态，而是里面包括许许多多下层的分析构造。

因此，我们可以说，佛学上面所讲的智慧，即“般若”，同人类的所谓知识中间，有很大的差别。人类的所谓知识，大半都是局限在下层境界，是分别性。而智慧则是阅历许多下层世界的分析，再从上面给它一个最高的综合，从这个最高的综合里面，我们可以看见无分别。从下层的阅历里面，可以看见分别性，但是这个分别性不是宇宙的究竟，我们阅历了之后，更超脱解放，升到最后的结果，然后还是无分别。

十三、佛学的本质

在这种情形之下，我们可以从逻辑同知识论的层次里，最后回到纯正哲学上面去，就般若讲般若。我们要晓得在哲学上面，所谓佛学，是一门复杂的学问。譬如过去欧阳竟无先生曾经说过，所谓佛学是“非宗教，亦非哲学”。

因为他说的宗教，大半是指佛学以外的宗教。佛学以外的宗教，都集中在一个根本信仰上面，就是：宇宙里面有一个精神主宰，外在于一切人类、外在于一切现实世界，人类都是接受了这个外在的精神主宰，奉为上帝，然后服从它。假使这叫做宗教的话，他说“佛学不是宗教”；因为佛学是要培养内在精神的灵光。然而别种宗教一定须是有神论，而佛学却可以是无神论。一个人把自己的精神灵光证明为真实之后，假使要解救人的生命、解放人的精神生活，那么不是凭外力拯救的，而是要靠自力发展的结果所领悟的真理。因此欧阳竟无先生说“佛学不是宗教”。

他又说，佛学不是哲学。所谓哲学，尤其是近代人所了解的哲学这个名词，本来是西方的，它的本义原来指着智慧。但是到了近代，欧洲方面哲学的发展，多多少少受了科学的影响，于是那个智慧化成了纯粹的知识、纯粹的科学知识。他所谓哲学是指近代的欧洲哲学，把哲学的领域局限在纯粹知识里面。这样一来，智慧本身就无从讲了，所以他说“佛学不是哲学”。

但是我个人不接受他这种说法。我说：“佛学，亦宗教，亦哲学。”

因为任何宗教都要讲救赎。而救赎并不是除掉宇宙外在的精神主宰之后，人类内在的精神就不能够觉悟了。假使内在的精神可以觉悟，这个觉悟一样可以拯救人的灵魂，提高人的精神生命价值。所以从这方面看起来，佛教显然是宗教。

第二方面，亦哲学。因为哲学变成与近代科学相类，是近代欧洲的事体。在中世纪或在希腊都不是这个看法，在东方的古代印度或在春秋战国时代的中国也不是这个看法。那么我们为何把哲学的领域局限在近代欧洲科学化的思想，认为那种才叫做哲学呢？事实上希腊的哲学、中世纪的哲学、印度的哲学、中国的哲学，仍旧是哲学；但是这几种哲学的发展都不局限在科学知识的领域之内。所以我认为佛学“亦宗教，亦哲学”。

因此，我们若把佛学当成纯正哲学来看，显然这里面有不同的发展步骤。

假使我们采取近代经验科学的立场来肯定哲学的领域，那么哲学的领域只是可见的宇宙，只是从人类的感觉、知觉所能够肯定的一切有形的世界。

但是近代的科学发展，已经不能够局限于所谓的感觉经验世界。像近代奥国物理学家马赫（Mach），他的物理学才把科学的宇宙局限于感觉经验世界。而在近代科学更精确的发展里面，所谓数学物理，或在天文学这方面看起来，都把物质宇宙的范围，从感觉世界推广到理智的境界里面去。譬如牛顿的物理学过去已经超越了感觉经验的限制，而近代所谓相对论的物理学，更是超越了感觉上的许多限制，进一步可以拿更精确的科学仪器来证明，像“Michelson and Morley”物理学的实验。这个科学数据早已不是感觉资料了。而同时，近代天文学所谓恒星的构造、星云的构造，有许多地方连人类都不能存在、连生物都不能存在的，但是那种境界里面仍旧有物理的世界，可以直接、间接用种种的数学计算来实验，一样可以肯定那是一种真实的世界。

因此我们说：哲学的领域可以推广，连近代科学的领域也可以推广，不能把它局限在感觉世界或者有形世界，而应当把它提升到种种可能的抽象的思想领域，然后拿数学去计算，拿所谓精确而又

精确的科学仪器，直接或间接来证明一套科学真理。

照这样看起来，我们不仅仅要接受近代物质科学，还要再接受一套康德的科学哲学。康德认为：一切可能的科学知识都是以感觉经验为基础，再发挥成为理性的秩序。但是那个理性的秩序不管怎么样发展，还是局限在现象界里面。因此一切哲学的领域，就是以哲学家康德说起来，还是局限在现象界；然后在后面的所谓宇宙的真象世界，还是不能应用到人类的知识范围里面来。

这样说来，哲学领域的范围还是很狭隘的，局限在现象界里面。然后我们谈哲学时，好像宇宙论这一套思想很容易谈，因为我们只要在空间系统、时间系统里面，作一个合理的安排，就可以产生一套宇宙论。但是困难的是：在哲学上面，要把局部的思想超脱解放，变成普遍的思想，要根据种种可能的宇宙论，再来谈本体论。就本体论这一方面来说，譬如近代胡塞尔所讲的区域本体论很容易谈：在星云世界里面可以谈星云现象，在物质世界里面可以谈物质现象，在天文世界里面可以谈天文现象。

但是如此形成的始终只是变相的科学，而不是纯正的哲学，因为我们只能就宇宙的各种差别境界里面，肯定它的对象，然后来谈它。但是我们在哲学上面讲普遍本体论，讲存有本身，要怎么样谈法？假使你把极普遍的弄到星云世界上面，它有隔阂；摆到物质世界上面，它又可能符合；落到天文世界上面，它又有限制。在这种情形之下，除掉区域本体论，都是现象本体论，然后关于存有本身的本体论怎么样谈法？就马上感受困难。

所以在东西方思想上面，譬如像希腊要谈纯粹本体论，或关于存有本身的本体论，就解除各种科学思想上的限制，要产生一套“空无化的逻辑”，然后把存有提升，把它各部分的属于各种差别境界的存有空无化，把确定的某物空无化，变成普遍的存有。

这样一来，已经不是纯粹本体论，而是——过去我们提到

过——把普遍本体论“无之以为用，空之以为用”，把它变成超本体论、非本体论。然后才可以把科学上面的思想境界，从瞎眼的地方再睁开来，扩大之。就是在哲学上面要把现象主义的限制解放，然后扩展更广大的思想领域。但是那个思想领域已经不是存有，而是空无，超越了存有本身的各种限制，然后在这上面再成立超本体论。

但是，在希腊哲学里面讲超本体论，或者在东方的道家思想里面讲超本体论，或者在佛学上面讲超本体论，固然是可以讲，但是每一次讲的时候都面临一个危机。这个危机就是：把“有”变作“无”之后，“无”成了断灭空。换句话说，讲超本体论最大的危机，就是很容易把它讲成断灭空，讲成顽空。假使把它讲成顽空或者断灭空，那是摧毁哲学的对象，而不是推广哲学的领域。所以在这种情形之下，西方把普遍本体论讲成超本体论的时候，就是思想的止境，不能再向上面爬了。假若不能再向上面爬，那个所谓“无”就变成思想的危机，被想成断灭空或被想成顽空。

十四、回到《般若无知论》

所以僧肇在《肇论》的《般若无知论》中，就从知识论所辨别的许多境界里面，再来谈哲学、形上学发展的层次。那个层次不能够讲至上层而陷入顽空，还要再从那个思想历程不断地再向上面去提升。

第一层，在本体论上面，论“有”就是肯定“有”。但是肯定“有”必须是肯定确定的、相对的某物。这不是思想的止境，也不是思想的顶层，所以要超脱解放。然后在概念上面，除万有之外，再提到像道安所谓的“本无”、老子所谓的“本无”。

但是肯定了本无之后，又有两个危机：一个危机是我们要问：

“无”能被肯定吗？假使能够的话，那不是“无”，“无”又变成“有”了，又到下层来了；假使我们说，“无”只能被肯定为“无”，于是“无就是无”，这只是一套逻辑，而且难免堕人断灭空、顽空，那在思想领域中无所寄托。

因此在假名里面，我们不能把知识当做有关某物的知识，而只能当做有关可能性、可能对象的知识，这对象不可谓为某种事物或存有，而应视为可能性，可以达到完善的可能性。

所以我们不能停止在本体论里面，只把它局限在“有”的领域；也不能局限在“无”的领域，因为假使你肯定“无”，便以下层的境界来肯定，使“无”再变作“有”，这是用辞上的矛盾；假使向上面发展，无不仅是无，而是比无更多的某物，那是什么？于是我们应当连“无”也不能接受，要再讲“无无”。连“有”也不能只停留在那个地方，要说“有有”。我们说“有无”，“有无”不算，还有“无无”；假使“无无”停止下来，那么又是沾滞了，然后我们还要讲“无无无”。

在这种情形之下，最后我们把思想逼到最上层的时候，再回头向下面看：只向本体论上讲“有有”，这是一个执着；若在超本体论上讲“有无”，还是一种执着。于是我们还要向上面再讲无无，才可以脱出那个执着。讲到无无，一停止下来，又是一个执着；然后向上面再讲无无无，这样子追述上去。

如此，使人类把思想逼到万不得已的境界上去。人类的思想发展停滞在任何一种境界，都表示那思想是有限的。我们在此地，就是要把人类的思想逼到无穷，发展到无穷可能的领域里面去。对于那一种哲学，不仅仅是宇宙论系统，也不仅仅是本体论系统，也不仅仅是超本体论系统。这样一来，把人类的思想逼到最高的价值层次，然后它可以囊括宇宙一切的领域、一切的境界，它本身不再是一个所谓贫乏的领域，而要变成完善的、满全的领城。

在僧肇的哲学中，他的根据是印度龙树学派的中道哲学。在中道哲学里面，宇宙有“有”、有“无”、有“无无”、有“无无无”，然后达于“非有非无”。那是宇宙最完满的秘密，最完满的究竟。说它是最完满的秘密、最完满的究竟，还是方便之辞。事实上，人类思想不可能停止下来，一停止下来，它不是止于有，就是止于无。而真正讲哲学，要讲非有、非空、非非有、非非空，一直不断地向无穷的境界里面去发展。

假使了解这一层，我想就能了解僧肇的最后一篇《般若无知论》。因为针对那种玄妙的境界，你不能落到寻常的思想体系里，陷入一套本体论只讲“有”；或陷入一套超本体论只讲“无”，而应该亦有亦无，然后非有非无，非非有非非无。这样一来，把思想层次的任何限制不断冲上去，不受其束缚，这才是思想的彻底解放。

哲学家的思想达到了这种境界，就不再是形成知识，而是——用佛学的名词——《大般若经》所讲的“正遍智”；或是最高的反省的知识，叫做“一切智智”，还要不断地“智智智智……”这样子层层向上、倾向无穷。

等到人类的哲学提高到这种境界，然后哲学家的智慧不可能拿片面的知识来限制，所以叫做“般若无知”。但是般若无知并不是真正无知，而是说最高的知识不能局限于任何知识领域，却要超越它才能达到最高的智慧。这就是“般若无知论”。

《肇论》发表了之后，僧肇从姚秦时代的长安，托人带到长江流域的庐山来，这时慧远在庐山，而慧远有一朋友刘遗民——他根本的思想是儒家。刘遗民发出许多问难的题目然后再由他答复。他说：

“且夫心之有也，以其有有，有不自有。故圣心，不有有。不有有，故有无有；有无有故，则无无；无无故，圣心不有不无。不有不无，其神乃虚。”

然后他再引《般若经》：

“圣智无知而无所不知，无为而无所不为。此无言无相寂灭之道，岂曰有而无有，无而无为，而乖静，静而废用耶?”

哲学发展到那最高的境界，是超一切有无的限制，倾向无穷。假如一个人的精神，锻炼到达无穷的境界，然后拿那个最高的哲慧之光来照耀宇宙一切，然后我们再问：宇宙的一切能够逃掉他那光的照耀吗？能不能？显然它无所不照。它不是不知，而是无所不知，然后那才是最高的智慧。

僧肇原是一个很平凡的人，在书店里抄书，他先了解了老庄的道家哲学。鸠摩罗什来了之后，他再仔细研究印度龙树空宗的经典，最后在姚秦时代才写出这三篇论文。

我们可以说，他的论文为中国哲学建立了很高的精神成就。当佛学介绍到中国的初期，他就有这么一个慧心，有这么一个深刻的眼光来发挥，形成这么一套哲学，这在中国思想上是了不起的一件事。由于僧肇这一类人，在纯理的佛学上面，建立这样高超的地位，使得佛学在六朝有更进步的发展；到了隋唐时代，佛学丰富的材料都有了，然后再进入三论宗、天台宗、华严宗、法相宗、禅宗等后期各派的佛学发展。就是因为第一期里面，佛学的标准已经被僧肇提得这样高，做一个活榜样，所以对于后期的佛学的发展，有很大的刺激，有很大的示范的作用。

四　道生的“佛性论”

一、道生“佛性论”的根据

中国人在哲学上面，不仅仅在理论方面有很高的智慧，可以形成纯粹的哲学思想体系。再如春秋战国时代中国哲学的发展，理论的知识一形成了之后，马上在儒家里面把它变作躬行实践的生命哲学。这不仅是儒家如此，道家尤其是如此。在《老子》里面，它还是纯粹的哲学智慧，不断地向上面发展，穷其根底；但是一到了《庄子》，马上就把那很高的道家哲学智慧，投到人间世，变作生命的精神，形成道家的生命哲学。

佛学的发展也不例外。初期传译的重要佛经，像《放光般若》、《光赞般若》这些资料有了之后，僧肇固然根据它形成了纯理的哲学思想体系；但是一到了道生，就马上把纯理的佛学转变为用来指导人的精神生命，然后走向“佛性论”这一条路上面去。他根据这种高超的智慧，根据这种宗教的精神，马上可以把人的生命从僧肇束缚的境界，开出一种自由发展的途径，然后把人性提升到神圣状态。这人性的神圣状态，最后叫做佛性，所以佛性论可说是佛教的生命

哲学。

道生高明的地方在于：因他讲“人人皆有佛性，万物皆有佛性”，并不是早期大乘经典的说法，而是来自于印度原来的《大般涅槃经》里面的根本思想。可是在道生时代，也就是东晋末年，《大般涅槃经》还没有翻译成为中文，所以中国人还不晓得“人人皆有佛性、万物皆有佛性”这种学说。所以道生发表他的思想之后，不仅仅一般人反对他，就是当时对佛学有研究的佛学家也说这是没有根据的外道。道生就发誓说：假使我这个说法是违背佛教，是谤佛的话，马上拿我的生命来换，你可以砍我的头。他发这么一种重誓表现给当时许多佛学家看。

但是不久，昙无谶就把《大般涅槃经》翻译成了中文，果然在其中证明人人皆有佛性，就是一阐提亦有佛性。“一阐提”是梵文里面的一个专门名词，指不信佛教的人、谤佛的人、反对佛教的人——《大般涅槃经》里面说，没有例外，连反对佛的人，将来也要成佛。这样证明了道生的确是有见解。

中国有一个传说，所谓“生公说法，顽石点头”，正是因为他有这种极大的智慧，可以根据他的了解，把佛学的核心精神马上揭发出来了。

可惜，道生留下来的著作很少，只是在《维摩诘经》里面有注，还有他的部分见解保存在六朝时代留下来的《涅槃经疏》、《法华经疏》以及《维摩诘经注》。在这三部经典里面，他的片段思想给遗留下来了。

所以要了解道生的哲学，首先要了解的，他在中国大乘佛学上面是一个转机。这个转机首先是把佛学中纯粹哲学的理论，变成实践的生命精神，这是第一点。但是在这一点里面，他自己——当时佛学的翻译还不很多——到底根据那些经典来做这种转变呢？

第一层是《小品般若》。这从东汉以后就有不同的翻译本，然后

他的老师（鸠摩罗什）也把《道行经》翻译成了《小品般若》。而《大般若经》里面的《放光般若》、《光赞般若》当时已经有了。再加上《维摩诘经》的几种不同的版本，他非常熟习了。所以他的第一种根据是各种不同的《般若经》。但是《般若经》的发展是指向“空”的那一条路上面去。

其次，就是把小乘佛学转变成为大乘佛学的过渡时期的一种思想，叫做俱舍论。这是小乘经典接近大乘经典的部分，是肯定“有”，而不是倾向“无”。

第三层，就是《大般涅槃经》。普通小乘佛学把四法印，即“常乐我净”当做四颠倒见，当做思想的错误。但是在《大般涅槃经》里面，却重新肯定常乐我净不是思想的错误，而是最高的真理，从这里面才可以讲佛性。

再有第四层，他所根据的是《维摩诘经》。《维摩诘经》这一部书，虽然在《大般若经》里面比较起来，好像是很小的一部书，但是对于中国人，在六朝以前，可以说产生极大的影响。

根据这四种经典，然后再加上道生以前在佛学上面的另外两种转变：第一种转变就是他自己的老师鸠摩罗什。鸠摩罗什是一个大学问家，但我们不能说他是一个大思想家，因为他自己没有创造很大的思想体系。他的全部功力在介绍印度空宗龙树的根本思想。在这个根本思想的介绍里面，他把中国一向对于佛学从消极方面去了解的风气转变了。

譬如说，道安同支道林这一时代的思想，是着重“本无”，或者“贵无”。但是就《大般若经》这一方面来说，却处处肯定一种东西在上面，要再加一个无，再加一层否定。假如加一个否定，要着重的是消极这一方面的“无”字，就变成“无相”。换句话说，就是道家“无之以为用”，或者佛家“空之以为用”，把一切所肯定的东西都否定掉了。那么这不是一个思想的危机么？这是只注重思想发展

的消极方面："无相"。

但是鸠摩罗什把这一句话再进一步说：

"无相为相。"

无相为相就是各种《般若经》所讲的不着于相，不定着在相上面，叫做无相为相。但是在《大般若经》里面，在各种十八空的层次里面，都还是走向否定的这一方面。因此鸠摩罗什把"无相为相"这一句话再加上一句，成"无相为相，是为实相"。

就是说讲知识的时候，我们把一切错误的根源、一切幻象的根源，都洗刷掉了。

譬如我们到西方博物院看希腊雕刻，那是大理石雕的。但是假使一个国家的博物馆经费不充分，乏人管理，它可以把大理石雕塑的像摆在那里一年、两年，上面积了一层灰尘、二层灰尘、三层灰尘，结果那个大理石人像变作泥雕木刻的东西一样，上面尽是污秽，被尘埃封闭了。假使你用极强的自来水冲下去，把第一层的灰尘洗掉了，但第二层还是泥浆，你要再把它洗掉。把一切灰尘都洗掉之后，还了大理石的本来面目，这大理石不沾染一切污秽，那才是它的本相。无尘埃相，无泥水相，无脏相。这并不是消极的，而是积极的把它的本来面目，把它的本性给显现出来了。

照这样看起来，"无相为相，是为实相"，就是用剥茧抽丝的办法，把一切外表的幻象都除掉之后，还它的本来面目，是为实相。就是把外表的一切错误、一切幻觉、一切迷信、一切幻想，都洗刷掉了，剩下来的本性，那么这个本性是无相为相。事实上，就是《涅槃经》所谓的法身。法身是无相为相、无性为性，是最真实、最纯洁、最奥妙的神圣本性。

我们可以说，鸠摩罗什的"无相为相，是为实相"这一种说法，是影响道生促成佛性论的一个很重要的精神。

（一九七四年十月二十四日讲）

二、续论道生“佛性论”的凭借

我们上一次说，道生把僧肇在《肇论》里发挥的那一套理论转变为应用到生命哲学方面。但是在这转变里面，道生也有两种凭借。

一种凭借，就是他的老师鸠摩罗什所提倡的实相论。

要了解实相论，就要了解从道安、支道林以来本无论的立场。这立场就是根据老子的哲学，然后再把新近翻译进来的般若学讲成消极的方面。就是说，尽人类一切的知识所了解的世界各种层次，好像都不是最后的真相。假使这种消极的过程，一直讲上去，好像把宇宙的真相也讲了。换句话说，最后的结论可能倾向于断灭空。

但是鸠摩罗什的“无相为相”，却不是从本无论的立场把它引到消极的路上去。他说：“无相为相，是为实相。”所以当时鸠摩罗什同南方的佛学大师——庐山的慧远——在通信辩论大乘义中，就可以看出他着重的，不是把空相讲成断灭空，而是把空相讲成所谓实相。他认为，一层一层向上面讲，讲到最后，假使我们能够把知识点化而成为真正的智慧、般若，那么藉般若可以了解宇宙里面的最后实有。

如此，才把道安那一派的本无论倾向避免掉的，尤其是把所谓般若学消极的近似怀疑论的倾向给纠正过来。譬如从鸠摩罗什的第一个大弟子僧肇的理论里面，就可以看得出来：般若有两种：一方面是般若本身、智慧本身。假使就般若本身看起来，平常是拿“冥寂”这两个字去概括；但是从它的作用这一方面看起来，则叫做“观照”。

假使冥寂指着般若的本体，而观照说明般若的作用，然后根据一元论的说法可以谓之“寂而能照、照而能寂”。换句话说，本体同它的作用是分不开。假使分不开的话，我们讲般若就要兼顾两方面。

从作用这方面看，它是：

“观照涉有。”

就本体这方面看，可以说：

“冥寂本无。”

正是从前道安所谓本无。假使这个本无仅仅就其本体来看，不讲它的作用，很容易变成消极的概念。假使从本体里面马上寂而能照，它的对象马上灌注到万有里面，这叫做什么呢？观照的作用是什么呢？就是方便善巧。于是乎我们可以从这种观照作用追溯到它的本源，就是智慧的本源，亦即实相。

以上是鸠摩罗什实相论的一种意义。现在，道生就是以他老师“无相为相，是为实相”的实相论作为他理论的出发点。这是他的第一种凭借。

还有第二种凭借。当时中国遭到了西晋末年的危机，北方的本土丧于拓跋魏，然后西部有苻坚苻秦，更西部的长安一带有所谓姚秦——从中国本有的民族文化看起来，这是一个很大的危机。所以当时民族性很强的道安，马上从北方向南迁，迁到湖北、荆州、襄阳这一带。然后道生也是民族性很强的，他在北方的苻秦、姚秦这一区域待不下去，所以也马上向南迁，从襄阳一带迁到江西庐山，而慧远正在庐山建立他的佛学大本营。

慧远在中国佛学上面，看出两种很重要的新的转变。

第一个转变，就是：在佛学上面俱舍论是真正的小乘佛学，然后转变到了成实论。而成实论对外在世界的见解，拿近代的哲学名词来说，它的知识论接近近代所谓唯实论；但是关于主观自我的心灵状态及其构成，则接近近代所谓唯心论。在小乘佛学这一方面看起来，尤其是从俱舍论转到成实论，它的主张是无我，我不是真实的；而在西方哲学这一方面看起来，就等于是把发展的程序倒过来，从康德的哲学再回到休谟。康德是主张有我的，而休谟则主张无我。

假使主张有我，就马上成为“我执”。而在佛学上面，尤其是小乘佛学上面，认为我执是要不得的。

但是在慧远却觉得，在“我”这一点上：一方面有小我，一方面有大我；一方面有假我，一方面有真我。我们平常认为我执要不得，是指小我、假我而言。假使我们能把这错误去掉，借用中国道家的思想，譬如庄子也说“忘我”，但是他之所以要忘的是小我与假我，其目的是要成其大我。因此以慧远对佛学的了解，他觉得所谓我执之可怕，是应当针对小我、假我而言，假使把小我、假我的我执去掉了之后，完成的是真正的精神自我。真正的精神自我代表什么呢？代表精神人格的完成，换句话说，在佛学上面就代表“佛性”。

所以，慧远在《大乘义章》里面，超脱以前由俱舍宗到成实宗的格局，而把我执局限于小我与假我这一方面。然后开展到真正的精神人格，可称之为大我、真我。而大我、真我反倒是佛性的完成。

这一点给道生一个很大的启发，使他马上可以把中国的大乘佛学衔接到当时还没有完全翻译成的一部重要的经典，就是《大般涅槃经》。

三、《大般涅槃经》的启发

所谓《大般涅槃经》，不仅不是小乘佛学，也不是大乘佛学，而是另外一种东西，这叫做“一乘佛学”。所谓一乘佛学，就是以智慧为因，然后产生佛果。这佛果是终极的结果、最后的结果。那么最后的结果是什么呢？就是佛性的完成。

假使从这一方面看起来，我们可以说，平常大乘佛学里面，譬如《华严经十地品》所记载的，人原来是凡夫，脱离了凡夫之后，不能够马上成佛。在初地欢喜地里面，只能变作菩萨，而且这个菩萨还是小菩萨。然后从初地、二地、三地、四地、五地、六地，一

直到第七地成了阿罗汉，成了阿罗汉之后才变作大菩萨。但是，犹之乎上梯子，你在十地里面，爬上第六级，到第七级的时候，成就了阿罗汉；而阿罗汉还是会有危险，他还可倒退下来，变作六地、五地、四地、三地、二地、初地的菩萨，那还是小菩萨。一定要到八地以上，然后才不退转。所谓不退转，就是爬上去了不再掉下来，故从七地到八地、九地，至法云地。最后才到佛刹土，可以成佛。

所以讲大乘的时候，他可以是初地菩萨、二地菩萨，到五地菩萨、六地菩萨，到七地的阿罗汉，他还是小菩萨，还可以退转；一定要到阿罗汉以上不退转了，他唯一的进程就是入佛刹土，然后才可以成佛。到了小菩萨都变作大菩萨之后，人人都可以成佛了。这一种说法，不是叫大乘，而叫做一佛乘。而这个所谓一佛乘也就是“佛乘”。那么，阿罗汉以上的这个菩萨叫做什么呢？叫做“大菩萨”。大菩萨摇身一变，马上成佛。于是乎在那么一种情形之下，才称作一乘佛教，而不是大乘佛教。它的境界比大乘佛教还要高，这是从宗教这一方面去看。

假使把佛教再变成哲学，然后看《大般涅槃经》所讲的，它就不是像小乘佛学到大乘佛学发展的过程中间，认为所谓常、乐、我、净是四种错误的学说，是四颠倒见。四颠倒见最主要的，就是把一切的一切投到时间之流里面，看它的生灭变化，认定它只有变化相，没有永恒相。但是等到修证过程里面，凡夫变作初地菩萨、二地菩萨、六地菩萨、阿罗汉，变作大菩萨的时候，接近佛了，然后我们可以说：从前认为常、乐、我、净是四颠倒见，而现在在《涅槃经》里面所发挥的正是常、乐、我、净。然后人生活在世界上面，就发现这个世界不是颠倒离奇的世界，而是只要精神修养到最高的品格完成之后，他的生活完全可以寄托在永恒世界上面。因此所谓永恒，不但不是错误的见解，而且就大菩萨与佛而言，正是他们所寄托的永恒世界。

所以在慧远的思想里面，他以永恒世界为宇宙里面最后的真实境界；而佛性的完成，正是在那个永恒世界里面完成的。

由此看来，道生深深了解这个道理。《大般涅槃经》，在北魏时代是由昙无谶开始译的，但是当时所译的文字并不好。到南朝刘宋时代，大诗人谢康乐把昙无谶的译文再加以修正，才成为定本的《大般涅槃经》。而道生是西晋末年的人，当他发展他的佛教为佛学修养的时候，《大般涅槃经》还没有完全翻译成为中文。但是他老早就主张“人人皆有佛性”。所以当时大家认为道生离经叛道：因为他把人人的精神人格都提高到同佛一样的精神成就，这对于佛似是大不敬。但是道生却有坚决的信仰，他说：假使我这个思想错误的话，你可以断我的头。他拿他的头颅来赌。结果等到昙无谶把《大般涅槃经》翻译了，果然，在《神寻陀品》与《哀叹品》的里面，甚至于说一阐提亦有佛性；而一阐提是佛教的叛徒，不信仰佛的精神人格的人，他说他们也有佛性。由此可见道生修养之道，他也真正是富有智慧的人。所以他能在没有看见《大般涅槃经》，而对于《大般涅槃》里面的根本思想，已经先行在发挥了。

四、道生的佛性论

前面指出了道生的思想凭借，在于鸠摩罗什的实相论以及慧远的有我论，还要加上他自己的创见，把大我发展了成为佛性，再安排在永恒世界上面，表现真正的精神不死。从这几点出发，然后道生再发挥他自己的生命哲学的重要见解。

可惜的是，他的著作只有部分留下来，譬如在《续卍字藏》里面有《法华经疏》，是他自己亲笔写的，上下二卷。

而梁朝的宝亮，再收集了梁代流行的十个大佛学家对《大般涅槃经》的集解，其中也保留了道生的注解。

同时，另外有《维摩诘经义疏》。《维摩诘经》事实上从后汉的三国时代就有人开始翻译了，但是译文并不好，到东晋姚秦时代，鸠摩罗什再度翻译《维摩诘经》。鸠摩罗什把《维摩诘经》译出来之后，他自己有注，僧叡也有注，道生也有注。于是乎，《维摩诘经》的注原先是散开来的，同《维摩诘经》本身是别行的。在三十年前的“中央大学”，我有一位同事李证刚先生，他就把《维摩诘经》里面鸠摩罗什本人的注、僧叡的注、道生的注搜集起来成一部书，而这一部书在台湾有翻印本，叫做《维摩诘经集注》。其中把道生重要的见解搜集得最多，甚至于比梁代宝亮所搜集的《大般涅槃经》还要好。

所以我们现在谈道生的哲学，只好以他的《法华经注》两卷疏作根本，然后再参考七十一卷的《大般涅槃经集解》，以及李证刚所搜集的《维摩诘经集注》。除掉这些材料，可以说就没有了。

现在关于这一点，我想请大家参考我在《中国哲学之精神及其发展》（英文本）所写的一段话。

我们再看他在《维摩诘经》注里面，解释《维摩诘经》所讲的法身是什么？他在注中说：

“丈六，为迹身。常住，为法身（迹从法身出）。”

所谓“丈六为迹身”是什么呢？假使我们现在到中国大陆上面，甚至于在台湾或者在日本，有些大庙里面可以看到拿金涂的佛像，那就是丈六佛身。但是那个佛身是什么呢？正如以后禅宗所谓的，或是拿金子镀的金身，或是泥菩萨的泥身，或是木头雕的木身，但是这些都只是佛的影像，而非佛本身，所以叫做迹身。这迹身就像禅宗所谓的：金佛不度炉，木佛不度火，泥佛不度水。换句话说，它不是真正的佛，而只是佛的影像，拿火可以把它烧掉，拿水可以把它化掉，拿金属也可以把它砍掉。换句话说，凡是可以毁灭的东西，只能叫做迹身。

但是真正的佛是什么呢？是法身。所谓“常住为法身”，你拿金属不能把它砍掉，拿火不能把它烧掉，拿水也不能把它化掉。换句话说，它是永恒不灭的精神。然后，所谓迹身，是从法身出来的。所以他说：平常在庙里面所描绘的是佛的影像，事实上只是一个符号。那个符号代表什么呢？代表一个不朽的精神，代表一个不朽的精神位格，那个才叫做法身。

他底下又说：“法者，无非法义也。无非法义者，即无相实也。”

这正是我们刚才所讲的，他的理论根据是在他的老师鸠摩罗什的“无相为相，是为实相”。那个法身是什么呢？是一个实相，就是整体精神宇宙里面的一个终极实有。所以他接着说：

“夫法者，封惑永尽，彷佛亦除，妙绝三界之表，理冥无形之境。形既已无，故能无不形；三界既绝，故能无不界。”

这一句话的意思是什么呢？就是说，这么一个精神的人格，是一切有限性的属性都不能够描绘，都不能够形容的。即使我们拿彷佛的名词来想象，也不能够叙述它。因为它的神奇奥妙，可以说超出了所谓三界：物质世界，心灵世界，乃至于一切有形的天文宇宙境界之上。换句话说，它在一切有形世界之上的无形世界的精神里面是寂然不动。

这样看来好像它是虚无缥缈的抽象观念了，但是却又不然。它是所谓理冥无形之境，超越一切有形的世界，而在无形的世界——就是精神的领域——上面表现颠扑不破的真理，亦即永恒的真理。

因为已经超越一切有形世界，所以它能够镇压一切有形世界。同时，正因为它超越有形世界，它才可以囊括下层的一切有形的领域，才可以拿精神的作用来笼罩有形世界里面的一切森罗万象。

因此，所谓佛，不是佛代表有形的佛的影像，它的本身是实有、真理、价值。换句话说，在精神领域里面，它代表最高的成全。

了解了这一段，然后才可以了解我们刚才所形容的。所以我们

平常在庙里面，面对一个泥佛像、面对一个金佛像、面对一个木佛像，以为那个就是佛。但那只是佛的影像、符号，真正的佛超越一切有形的世界，而在无形的世界里是永恒的真象、永恒的真理，是一个最高精神的美满体。那种最高的精神，才可以叫法身。

我想这是佛学里面的一种“神学”。假使懂得西方的神学，我想才可以了解：佛学家对佛所了解的，完全是精神的理解，而不只是一种迷信式的肤浅信念。

五、道生的中道观

要想了解这一段话，又必须先了解道生在另外一方面的一个见解。

在他的《法华经疏》里面，尤其是在《维摩诘经注》里面，谈到一层重要的问题，就是从后汉到东晋时代，在中国佛学上面争讼不休的：一是本体论上所肯定“有”的问题，第二是所谓超本体论上面反对有，要把有化成“无”的问题。

从后汉到东晋时代，可以说，有与无在中国的佛学家所了解的，并没有获得统一。为什么没有获得统一呢？假使我们把我们的生命投到生灭变化的无常界里面去，然后展现的是刹那生灭，亦即像庄子所讲的方生、方死、方死、方生的生死观……在时间之流里面流转。那是一种轮回。但是那个轮回，终归是要毁灭的。所以佛学家面对生灭无常的世界时所生的那一种心境，就彷佛是近代所谓存在主义者所顾虑到的。假使我们把生命投到世界上面，而那个世界是时间构成的，然后在时间里面是生灭变化；最后，你的生命即使再长，也有不可避免的结局——死亡，在那个地方等待你。假使你害怕那个死亡，可以再产生一种哲学的修养、宗教的修养，这样彷佛像海德格所认为凡俗世界同凡俗大众之可怕：一经投到里面，被此

死亡的洪流一卷进去之后，那么，世界救不到，别人也救不到，连自己也滚进去了，最后同归毁灭。

所以他就不肯把他的生命投到这个凡俗世界里面、凡俗大众里面。他一逃出来之后，好像自己个人找着一条出路了，但这却是背弃了凡俗世界，也背弃了凡俗大众，他自己开小差去了。结果，虽然他自己跳出来了，但却是以戴罪之身逃出来的一个小兵，因为他的问题并没有解决。

所以，近代存在主义者的忧患恐惧始终没有解除。其原因就是他个人的真实世界，同所谓大众的颠倒世界，没有化到统一的思想范畴里面去。

道生在印度佛学上面，是属于龙树这一派空宗的思想；在中国方面，他的老师鸠摩罗什即代表龙树的思想。但是这种思想的来源，是要把两套思想化成一个统一的思想体系。这个统一的思想体系就是：针对本体论所肯定的万有，同超本体论所肯定的本质，然后把有无对立的状态化除掉，使代表不同世界的这两种概念有一个连贯，有一个结合。而这个结合，在印度龙树的思想上面，在中国鸠摩罗什的思想上面看起来，就是“中道观”。

所谓中道观，就是把有当做相对的名词，把无也从绝对的意义化成相对的意义，然后使这两个相对的名词再有一个更高的理论给统一起来。

这理论的统一，一方面肯定“有”，第二方面，马上接着否定它：“无有”。无有马上到达无的观念里面，一肯定无那么无又变作有。所以我们一肯定无的时候，马上又要否定无叫做“无无”。于是乎这样一来，最后在更高的思想统一体系里面形成：有、无有、非无有；无、无无、非无无。

然后，把下一层的狭隘领域里面的思想错误，马上提升到上层境界去化除掉。肯定所谓有与无，都是相对的概念。换句话说，本

体论是个相对主义的哲学，超本体论还是个相对主义的哲学。然后再“空之以为用”，把这两套思想的限制、缺点统统化除掉，把它提升到更大的思想统一里面去。

《维摩诘经》有一句话：“诸法究竟无所有，是空义。”

《维摩诘经》也是《般若经》的一种，而这个思想类似于六百卷的《大般若经》所谓内空、外空、内外空……，一直到大空、空空等十八空之后，最后才得着一种见解。道生注说：

“此为无有，无无，究竟都尽，乃所以是空之义也。”

那么他的哲学是什么呢？我上一次讲僧肇的时候，也曾谈到中道哲学。这个中道哲学，在中国是僧肇首先发挥的，但是在印度则是龙树的根本思想，而鸠摩罗什传到中国来的是《放光般若》、《光赞般若》、《小品般若》，乃至《大智度论》、《中观论》、《十二门论》，这些都是发挥这个见解的。

这个见解，就是把思想竖起来，成为一个立体的架构。在这立体的架构里面，你从有出发，而不定着在有，然后提升到无，又不停止在上面。于是乎，所谓中道哲学，兼有与无，而同时又避免有里面的缺陷，无里面的弱点。

在中道哲学里面，平常就说：

“离四句，绝百非。”

四句是什么呢？一句说有，第二句说无，第三句说亦有亦无，第四句说非有非无。这四句话都说尽了之后，是不是把哲学的真理就和盘托出了呢？还没有。因为你说任何的语言、拿任何文字来描写你的思想，假使要定着在那个境界里面，马上就陷于错误，所以不断的要提升。

这正是近代胡塞尔所讲的“现象学的括号”，说了不算。说了一句，发现这句话有毛病，然后把它括号起来再说一遍；把第一层话里面的毛病避免掉，以为可以推陈出新义了，但是马上发现这个新

义里面又包藏了缺点。那么说了还要（（（））不算。这样一来，现象学的括号，不仅仅一度用了就了了，还要像这样“（（（））”不断的括下去。为什么要不断的括下去？因为一切的语言文字都是容易陷于错误的，我们把一切错误都认识出来，都把它排遣掉，然后才可以接近真理。这就彷佛画画一样。

譬如在中国的画幅上面要画月亮，你怎么画法？月亮本身是光明，你没有法子把它画出来。或者要画太阳光，太阳有没有法子画？假使要画日画月，就要用“烘云托月法”。先画许多云彩，使一层云彩显现了，后把它洗刷掉，再用不同色调的云彩来陪衬月亮。这样子层层烘托，才可以把月亮显出来。

所以我们在思想上面、哲学上面，要如何显现一个真理呢？真理本身从佛学的眼光看起来，就是菩提：它是绝对的光、完全的光。假使完全的光照耀出来了，光是看不见的，我们所以能够看见光，是藉物体遮蔽所形成的阴影，才显现出来的。但是阴影一出来之后，马上又把光变成黑暗了，所以我们透过种种物体所形成的阴影，把这许多阴影都认识了之后，都去掉了之后，然后才可以了解什么是光的本身。

道生在此地，就是要应用中道哲学。我们针对任何思想的对象，都要加以描绘，这是文字语言的应用。但是一切的文字语言的运用里面，都蕴涵了幻想、幻觉及错误。因此我们要层层提升，发现文字的障碍所形成的错误、所表现的幻想，就要把它超越、把它去掉。所以我刚才说，要善用现象学的括号，说任何话，说了不算。为什么不算呢？因为其中夹杂了错误，假使这个错误不除掉，就成了真伪夹杂的东西，那只是意见，而不是知识，更不能够称为智慧。

现在这一点上面，他说一般寻常的人——就是指宗教的经验不深刻、精神的修养不深刻，或者知识的程度还很粗浅的人——面临了人类生命的任何领域，他都可以从知识上面把它当做知识对象，

从情感上面把它当做情感对象，从意志上面把它当做意志对象。但是由于他的宗教修养不深、哲学修养肤浅，他总是以为他面临这世界，他已经把握这个世界了；他面临那世界，他已经认识那个世界了，已经形成知识了。于是乎，每一个人都执着他的自我中心，根据他那个自我，凭借偏颇的信念、偏颇的知识、肤浅的情感、盲目的意志，他相信自己能够把握一切。在这种情形之下，才产生所谓的“我执”。

道生认为宗教上的信仰，就是要把小我的我执去掉。假使要观照世界，他应当提升他的人格到精神很高的境界，然后拿佛的智慧来观照世界。在这种情形之下，一切自我拿他自己思想上面的信念、意志上面的要求、情感上面的反应，统统提升到很高的精神领域里面，同佛的法身、佛的本性一对照比较，然后立刻发现自己渺小。

渺小又怎么办呢？我们人类在寻常的世界里面，都是带着现实世界的包袱而想超升到精神世界的领域去；在那个时候所谓解放，所谓般若是什么呢？般若是一种智慧之光，是使我们解放的。怎么样解放呢？就是把我们从现实世界有缺陷的生命境界里面所带来的一切精神上面、信仰上面、知识上面的包袱，以及幻想的感情、盲目的意志，都把它当做包袱，一齐抛掉。然后才可以达到像《大般涅槃经》里面所讲的三德。

六、三德的理想

所谓三德是什么呢？首先是法身。法身就是最高的价值理想及标准。但是假使你不了解法身，那么虽然它代表最高的价值，对你而言还是身外之物。所以马上要产生般若，亦即智慧。智慧是什么呢？就是从自己心中培养出来的一种精神的灵光，能够接受法身为最高的价值标准，而彻底认识它、了解它。然后藉了这个智慧，以

般若为母，再产生一个结果，这个最后的结果就是解脱。

于是乎这三种东西：最高的精神价值理想及标准，最直接而又真实的智慧——能够了解那最高的价值理想者，这个成就在我；这个我，不是我执之我，而是大我之我；这样一来，才可解脱。

所以我们在此地，要拿一个真空的哲学来临照万有，使这个万有不是颠倒离奇的现象，而是涵藏了深微奥妙的意义。我们透过了解与体验之后，可以提升我们的精神人格，提升到极高的境界之后，再回过头来看现实世界，然后现实世界上面的一切拘牵束缚都与我无关。换句话说，我们面临它，绝不产生任何疑惑。

《维摩诘经》“观众生品”就讲了一个很有趣的故事。

譬如平常学佛的人在过程中最怕的是诱惑。相传有一说法：在大庙里面，一个大和尚收些小和尚作弟子。然后大和尚天天告诫他：你精神要解放，要不受世界的迷惑。但是他天天看见许多人到庙里来烧香，觉得香味儿很好闻，而年轻的小姐也很漂亮。老和尚说千万不能给她迷住，那是老虎。这小和尚回答说：我还是喜欢老虎。在这种情形之下，包袱永远扔不掉。

所以天女散花的时候，就要看和尚的修行如何。假使是修行不高的人，散的花香迷住他了，同时天女的色相也迷住他了。天女还没有来，他马上躲避老远；花还没有散下，就马上拿了衣服拼命的抖。但是真正的大和尚呢？天女再走近些，他也根本看不见，你散的花只要沾到他的衣裳，就马上滑落掉了。

所以在宗教上面要讲修养，就要培养一个精神人格美满的本性。然后这美满的本性，它本身代表至高无上的精神价值，是从他真知卓识的智慧里面体验出来的，他以此来维护他的品格，现实世界上的一切污秽都沾染不上。

假使了解刚才那一段话，就可以了解，所谓道生的哲学是一种高度的精神修养，它有智慧作彻底的理解。由这彻底的理解，然后

他面临着一切尘垢的世界，可以毫不沾染。换句话说，他都把它当做精神上面的包袱一齐扔掉了。这就叫做法身。假使了解这个法身，那么一切我执都可以去掉了。

在《维摩诘经》里面，一方面提到我执，我执是有我；第二方面要排遣这个我执，这是无我。但是接着又说了一句话，好像是自相矛盾的，就是：

“我即无我，无我即我。”

这一句话是什么道理呢？这就要看我们凭借那一种经典。

假使我们凭借小乘经典，而小乘经典里面所描绘的是现实的人性，现实的人性是安排在现实世界上面，从事现实的生活。这就等于拿不完善的人格投到不完善的世界里面去，当然一切都是烦恼，都是要不得的。

而现在他说“我即无我，无我即我”，他所暗示的境界是什么呢？这是假定了大乘经典像《大般涅槃经》的见解，把所谓四颠倒见的常、乐、我、净从颠倒的世界里面，提升到最高的精神领域去了。换句话说，他已经把人的生命从生灭无常的变化界里面，提升到纯洁的永恒境界去了。

假使你的人格已经有这么一种超升的话，就可以了解他在《维摩诘经注》里面的一段话。他说：“大乘之悟，本不近舍生死，还更求之也。斯为在生死事中，即同其实为悟矣。”

然后底下有一个解释，他说：“佛为至极之意，而以罪恶为种。”

佛的精神人格的成就，是在什么世界里面培养出来的呢？就是在罪恶世界里面培养出来的。假使我们到植物园里面看莲花，莲花出水之后，非常之纯洁、非常之芳香。但是这莲花从什么地方生出来的？是从污泥里面生出来的。我们可以把这个比方说成：现实世界是一个罪恶的世界，假使我们把生命投向罪恶的世界，而同时，还能不为罪恶所困，这就是解脱。所以在《维摩诘经》里面有一

句话：

“尘劳，烦恼为如来种（是故，当知一切烦恼为如来种）。”

这就等于纯洁的莲花是从烂泥里面、污泥里面培养出来的。

譬如我们平常培养珠子，你不入海捞蚌，怎么可以得珠呢？你不在污泥里面撒种子，这莲花怎么生出来的？那么在生命这一方面，假使我们不把生命投到烦恼大海里面去，我们想怎样可以得着智慧？假使没有智慧，又怎么样可以培养精神人格？

所以他继续说：“无价宝珠，是海之所成。一切智慧，亦是烦恼所作也。要入烦恼海中求之，然后得矣。”

由此看来，在宗教上面，平常一个人生活在世界上，假使采取小乘的立场，就马上诅咒这个世界：假使在世界里面发现，有人尽是恶根性，然后又诅咒人性。这样的人要从事宗教修养，这个宗教马上死亡。为什么呢？因为经不起考验。世界的罪恶，你马上沾染了；人性的劣根性，你马上具有了。然后你在现实世界上拿现实的人格讨生活，那只好在罪恶中打滚。

假使你从这里面得着一个解悟，看不起罪恶的世界，也看不起罪恶的人性，马上转过头来开小差，跑出去了。但是你跑到天上，还是带了现实世界的罪恶；上了天国，那个号称天国的，还是地狱，你顶多是罪恶世界里的一个逃兵。你这个逃兵穿的衣服还是罪恶世界带上去的，一切配备也还是罪恶世界的配备。

譬如英国有一部小说，叙述许多人厌恶这个世界，想要逃避。大家都说，我现在要走向天国。于是很容易就进入天国之门。但是后来一位真正有宗教虔诚的人到天国之门，看见这些人一齐进了天国，他就坐下来，不肯进去了。他说这些人都进了天国，那天国是什么东西？是变相的地狱。所以他不肯进去了。

七、真正的超脱解放

真正的宗教人格是什么呢？他有镇静的心情及彻底的智慧，他面临现实世界，并投到那个现实世界里面去；然后他针对着那个世界，当然产生厌恶，但是他的厌恶却是带慈悲的心情去厌恶的。他觉得这些人类同我一样的可怜，带了罪恶之身在现实世界上面讨生活。现在假使我一个人作逃兵逃出去了，不沾染这个罪恶，而剩下来的有情众生，却还是在罪恶的世界里面陷溺甚深，我是一个干净的逃兵，假使我自私的话，好像我已经脱离这个苦海了。但是千千万万的人类，都还沉沦在这苦海里面，不能得救。那么，假使我逃出去了，这对于整个的世界，一点意义都没有。

假使学佛的人在阿罗汉以前自私自利，能够不沾染这个世界的罪恶，他就会认为这已经是个人的幸福了。但是真正的大菩萨却觉得这不是幸福。所以他可以人涅槃，却不入涅槃。明明已经走到天国之门，但他觉得天国的门外，还有千千万万的人在罪恶里面讨生活，结果他不愿意成就个人的小我的利益，他不肯人天国，不肯人涅槃。释迦牟尼就是发他毕业证书，给他授记，他也不要。他还是要回到尘劳世界、烦恼世界、罪恶世界里面，然后表现他极大的慈悲来拯救人类。假使人类里面有人得救了，而他自己没有得救，他在精神上面还是快慰的。

要了解我刚才所描绘的，就要了解道生注《维摩诘经》的这一点。他说，我们人生的意义本来是寄托在现实世界的，现实世界是很深的罪恶，我们要投向罪恶，把罪恶的根源找出来，然后铲除它，使得不仅我一个人得救，同时世界上面任何有纯洁的佛性的人，将来都可以离开罪恶的陷阱，都可以得着精神的超升及解放，这才是一切宗教生活的根本意义。

所以他问：我们要成就法身佛，这个法身佛是不是靠盲目的信念就可以成功？或者盲目的要求就可以成功？或者虚妄的情绪就可以达到目的？

他说，真正要成就法身，有一个路径。这个路径是什么呢？就是拿彻底的理性作一个程序，然后我们把握这个理性，才可以出离一切黑暗的世界，才可以看见精神世界的光明，然后才可以发现一个超脱解放的道路。所以在《大般涅槃经》里面，他说：“佛为理体。”

又说：“佛为悟理之本。”

这就是说，佛学上面最高的一个概念，可以代表法身的，就是真如。

所谓佛的精神人格，是法身或真如。这个真如是什么呢？是最高的理性生活自始至终彻底实现了。实现了之后，拿这个智慧能够直透法身所代表的最高的价值标准，这样才成就完满的佛性。而真正完满的佛性就是法身，就是至高理性的圆满具现。

因此我们可以说，宗教的解放，不是盲目情感的解放，也不是盲目意志的解放，而是把彻底的理性生活提升到最高阶段的时候，才可以完成那个精神人格。这才是解放。

他注《维摩诘经》的时候，又说：“佛为悟理之体。”

然后他再说：

“如来身——就是法身——从实理中来。”

所谓法身是从实理中来，所以我刚才说，法身就是至高理性的圆满具现。

但是这个完成不是偶然的事体。在一切宗教上面，尤其在佛学上面，假使要获得宗教的高尚目的，是有许许多多的条件。这些条件都是针对着差别的世界，作不同程度的修养，然后才可以从第一层、第一级的世界里面解放出来。

我们所处的世界，用佛学的名词说来，叫做四念处。假使就四念处看起来，我们在未追问世界以前，先用反省的态度观察自己的身体，然后马上第一念就发现“观身不净”。换句话说，从佛学上面看起来，每一个人回看他自己的生理的身体，就会发现它只是个臭皮囊，包括了一大群生理组织，这就是观身不净。

然后从生理组织里面发生出来的情感在佛家叫做受。这个受，马上就是苦。身体是经不起打击的，从任何方面给它一个打击，马上就感受痛苦。假使里面生病，就是没有外在的打击，它本身也有内在的痛苦。所以，观受是苦。

然后再就身心的组织上面看起，身体器官，消化系统也好、循环系统也好、呼吸系统也好、身体系统也好、肌肉系统也好，随便那一种，都是在不断的变化，而不断的变化都是依据时间在刹那生灭，而最后总是变坏。所以你二十岁的时候，你挺起身体起来、竖起拳头起来，好像可以克服整个世界；但是你到了五十岁以后、六十岁以后、七十岁以后、八十岁以后，就看见整个生理组织里面的变迁发展都是无常，而最后就是死亡在等待着你。

假使你的生命就是一种勾当，那么马上小乘佛学的那一套来了。总是知识上面是疑惑，以错误思想指导的一切行动也是盲目的；然后再产生生命的过程，在这个过程里面，思想是错误的、情感是痛苦的、意志是薄弱的，最后面临的总是死亡。

假使这样就是生命，这个生命的意义、目的在什么地方？

所以我们要拿修证的功夫，从四念处里面跳出来。跳出来后，再产生四正勤、四如意、四神足、五根、五力、七觉分、八正道。然后拿许许多多修养的步骤、修养的过程，一层一层把我们的生命从现实的世界里面提升、超脱、解放了之后，才有高级的精神修养。这高级的精神修养就是所谓八正道。然后以八正道为根据，来谈八解脱。

八解脱之后，要从下层的物质世界解放出来、中层的生理世界解放出来、上层的心理境界解放出来，然后再超越有形的物质世界的一切拘牵束缚，达到上层的精神生活。

然后，假使你的精神修养已经达到某种很高的程度，就可以再回看以前所经历的世界，说我已经把你的包袱扔掉了，已经把你的束缚解除掉了，然后在精神上面发现一条大路，那是大解放之路，这才可以叫做解脱或救赎。

彻底解放之后所形成的，是一个精神上面自由自在的精神人格。这精神人格一形成之后，就是在修养的过程里面，已经脱离凡夫地，以不同层级的小菩萨变作阿罗汉，再上进不已成为大菩萨。

然后你生活的领域，从污秽的世界提升到精神纯洁的世界。那个纯洁的世界，才叫做佛刹土。

那才是真正的超脱解放。

假使到达那一种情形，用《大般涅槃经》的名词，或者根据道生的根本信仰来说，就是：一切人在般若智慧之光里面，把自己的人性显现出来，然后与佛性化为同体。换句话说，假使我们借基督宗教里面所用的名词，那么那时所谓人，不是普通的人，而是“神人”。用佛学上面的名词，叫做大菩萨。在那一种情形之下，可以说，每一个人都分享了成全的最高境界，亦即佛的法身。

所以从这一点上面看起来，佛教同其它的宗教不同：其它的宗教不敢说，把人提升起来，可以同绝对的上帝化为同体。但是佛教则有这个大胆，他认为只要人性在精神人格上面充分的发展、完成了之后，每一个人都将与佛性化为同体。换句话说，人人都可以成佛。

（一九七四年十月三十一日讲）

八、般若与菩提相应——渐修而顿悟

我们上一次讨论道生的人生哲学，我们的讨论可以归结到以下几点：第一点，要了解当时已经流行的几种《般若经》。譬如《维摩诘经》、《放光般若》、《光赞般若》、还有《道行经》，就是所谓《小品般若》。在这几种《般若经》里面，把人生所寄托的世界当做光明照耀的不同境界。就是想象宇宙里面，不仅有物质的太阳，而且有精神的太阳；物质的太阳只照有形的世界，精神的太阳则连无形的世界也在内全部都照耀了。这是《大般若经》里面的一个根本思想，这个根本思想集中在梵文里面是一个词，就是“菩提”——光明。在这个世界上，精神的修养成就为最高的精神人格者，就叫做觉者，亦即“佛陀”。假使人类的智慧要培养到菩提这种高度的话，那么在整个的世界里面，不管它有多少层次：物质界、生命界、心灵界、精神界、道德世界或者艺术世界，在这种种差别境界中，最高的菩提可以说，彻上彻下都照耀着，其中没有阴影。在菩提之光照耀之下，世界是一个整体，而且是一个统一的整体，不能够再划分许多境界。这是从菩提这一方面看。

但是假使从般若这一方面看，情况就不同了。因为般若有两种：一种是般若的本身，也就是菩提，般若本身同光明本身不能再分别，它仍是相等的。但是另一种叫做“方便善巧”。所谓方便善巧是什么呢？就是菩提的光发出来之后，不仅仅照耀精神世界的最上层，而且可以往下照，照到精神世界的各种层次、心灵世界的各种层次、生命世界的各种层次、物质世界的各种层次。那么这不是菩提的所谓般若本身，而是菩提之光照耀宇宙下层的分析境界，这叫做方便善巧。

不管这个智慧之光怎么样照法，是照宇宙的上层、宇宙的中层，

或宇宙的下层，根本上可以说，《大般若经》里面同佛教的另一经典《大般涅槃》里的终极目的，是相同的。就是说宇宙的各种差别境界，我们在阅历了之后，最后要把握它的真谛。怎么样把握呢？就是以精神内在的灵光照彻宇宙的各种层级，逐渐把菩提变作智慧，使它逐渐离开它本身，照耀下层的宇宙各种层级。所以在这里讲佛学，假使我们把《大般若经》同《涅槃经》合并了讨论，有一个问题，就是“般若与菩提相应”。

关于这一点，我记得在民国廿七年同熊子贞先生有一通信，就辩论这个问题。熊先生一向在佛学上多多少少受宋儒的影响，而透过宋儒又间接受禅宗的影响，所以他很着重佛学上面所讲的顿觉。假使主张顿觉的话，其中有一个假定，就是：所谓般若同菩提虽然名称上面是两回事，但是实际上面是相等的、是一回事。在佛学上面，什么东西都证明般若与菩提相应。假使照这样说起来，在禅宗里面只能够容许顿觉，不能够容许渐觉。但是我说他这句话说错了。为什么说错了呢？因为他不谈修养、不谈功夫，骤来就把握禅宗里面最后的结果，而不晓得那个结果是怎么样得来的。那么在我看来，我说“渐修而顿悟”，这顿悟是修养最后的、也是最高的阶段。假使你没有修养、没有功夫的话，只凭天才讲宗教、讲哲学，但是人类里面古往今来有几个天才？所以我认为哲学及宗教的修养，是从逐渐作功夫，然后获得最后最高的结果，不可以幸至。于是乎他写信举《华严经》的立场来说，他说《华严经》从杜顺到法藏都是说圆顿教。但是他这只是把《华严》当做一部书，束诸高阁不看，只晓得华严宗最后的结果，讲最高的境界是圆顿。

但是要讲修养的话，譬如四十卷《华严》里面的善财童子，他南行求法的时候，把世界上一切在生命里面有真实经验的人，都奉之为师。这就可见在四十卷《华严》中，真正的《华严》要讲阅历。所以善财童子第一次初出门的时候，以为自己了不得，马上就引颈

向天看妙高峰的比丘，但是看来看去却看不见，最后在较低的山头上，才看见比丘。从这一觉悟，晓得学问不可以幸至，不是说大话就算数，而要一层一层在世界上面同各种有经历的人学习，奉之为师；把别人的经验都理解了之后，再汇集起来成为一个很高的智慧。这是四十卷《华严》所说的。

另外在八十卷《华严》、六十卷《华严》里面都有很重要的部分，拆开来叫做《十地经》。亦即六十卷《华严》、八十卷《华严》里面有很重要的一章，叫做《十地品》。《十地品》是什么呢？哲学家最初只是一个凡夫，他的信仰与他的思想，不是幻想就是错误。所以哲学家开始之时，要把凡夫的现实的资格认清楚，然后把它当做一个包袱，扔掉它。就是指一般人错误的信仰、错误的信念、错误的思想、错误的情绪统统都认识了之后，一齐把它丢掉，然后才可以脱离凡夫地。从第一地、第二地、第三地、第四地、第五地、第六地、第七地一直向上面修行，变作菩萨了；但是菩萨上了这个梯子的第七地之后，一不当心还会掉下来，又还原成了凡夫。所以最重要的考验，是在第七级第七地的时候，所谓阿罗汉。成了阿罗汉之后，就像我们登山快要到山顶了，那时离山顶比较近，而离底下的山脚比较远了，所以一定战战兢兢不肯再掉下来，一定努力向上面爬，这样到了最高的法云地之后，然后再升一级就是佛刹土。换句话说，从第一级到第七级是菩萨地，从第七级到法云地是大菩萨地，过了法云地方可以成佛。因此，我举了《华严经》上面许许多多的例子，以《华严经十地品》说明，再解释《般若经》。我说，假使这是世界之上精神的光源，在这之下的世界有许多层次，那么在此地就要讲般若。人在脱离凡夫地入离垢地的时候，马上就需要智慧，但是这个智慧同上面的菩萨相去非常之远。所以我说，假使甲地是菩提的话，那么乙地虽然目的同它相应，但是要升上一层才能真正渐渐相应，最后到甲地上面才可以说两者相等，完全相应。

这在讲《大般若经》里面，就要等到第一会，第一会、第二会、第三会，到第十五会都不能够讲，一直到第十六会，就是从九十七卷到一百卷，从五百九十几卷到六百卷，就是到《大般若经》第十六分，然后那一种状态叫做法满。在法满状态之下才可以说：菩萨在修行的各种境界里面所得到的智慧，能够同佛本身所成就的菩提相应，能够相等。

九、为学不能幸至

所以从这点上面看起来，现在有许多人，最大的毛病就是不肯读书。他晓得那些书；但是不肯读，因为不肯读，所以在学问的修养方面，他不讲修养的步骤、不讲修养的功夫、不讲修养的等级，一下就跳到最高的境界里面说大话。对这种说大话，我就想到一件事体，不能忘记。就是我在青年时代曾到威斯康辛的一所疯人院参观，里面来了一个大疯子，他说：“站开，不许碰我，因为我是耶稣基督。”这一件事体我终身不能忘记。就像许多人在思想上面不做切实的工作，一做切实的工作就以为已经落到下乘，是可耻的，所以骤来就搬出几句门面话吓唬人。假使你被他那几句话吓倒了呢？他的目的就达到了，他就成为那个时代最大的学问家、最大的思想家。但是把他拆穿了呢？他就是错误百出的。我所看的那个疯子，他自称耶稣基督，然后把他的抽屉打开，拿出一个木头的假手枪，接着把那个手枪一层一层拆开说，那一部分是摆子弹的，那一部分是机关，那一部分是发火的。假使你要问他的天才如何，可以说拆下来不成片段。

所以我们讲哲学，诚然要讲很高的智慧，但是这很高的智慧是得来不易的。要下很笃实的功夫，有很结实的学问上面的修养，然后在他学问成熟的时候才可以成就很高的智慧。这很高的智慧是需

要学历的、需要功夫的，不是马上一跳就可以出人头地的。现在我们这个时代最大的毛病就在此。

譬如拿希腊来看，最大的哲学家是柏拉图。他的著作早期《对话录》里面，在思想上所领受的问题，只是人生的实际上面一些道德的问题，而他对于那些道德问题的理解也不怎么样深刻，但是他写的《对话录》一部接一部，由浅人深，到了中期《对话录》时，他的哲学成熟了，马上提出“理型哲学”，关于艺术方面、关于道德方面、关于形上学方面、关于知识方面，马上就有很深刻的发挥。等到他晚年的晚期《对话录》，可以说智慧真正成熟了，然后他把超越世界上面最高的艺术价值、最高的道德价值、最高的形上学的价值及真理，转移到现实世界上面来，一层一层把它当做理想，落到下层世界来体验、来实现。

所以由此看来，最大思想家的最后智慧是结果，但是在尚未结果以前，一定要培养花木，要先开花，没有不开花就结果的。而现在我们这个时代的最大病症就是：文化衰退、学养丧失，大家做学问不切实，功夫不踏实，结果是什么呢？假使就出版界的成果看起来，有许多人可以说诚然是大家，今天也出版，明天也出版，但是那出版的书拿来看了之后，才发现这个地方也是抄的，那个地方也是抄的，甚至于抄别人的东西，对于别人的名字提都不提。在这种情形之下来讲哲学，来讲学问，是文化的堕落而不是文化的复兴。

至于国家呢？也不晓得培养学者，等到别人辛辛苦苦得了一点学问上的成就，然后他等于到市场上，出几个钱去买，一下子就买来了。像这样没有文化理想、没有教育理想的人谈提倡文化复兴，其实正是文化堕落。而现在在文化堕落的时代里，别人促成文化堕落我们可以不管他；可是在学术界本身，不讲文化复兴，不做文化的切实工作，却在那个地方索性做文化的小偷，偷别人的东西而不提别人的名字，不承认别人的成绩，像这种人可以说是学术界的大

贼小贼，我们这个时代充满了这一类的人。

所以我们做学问的人，从青年时代就应认为哲学诚然有高峰，我们学这种东西都是想达到很高的造诣；但是要想达到很高的造诣，须有入门书，而现在全世界所有哲学概论的教科书都是不大考究的。只有在佛学上面，所谓四十卷的《华严经》，就是八十卷的《华严经》最后的一大章《入法界品》，可以说是全世界最好的哲学概论。善财童子代表一个人，他本身有极大的自信、极大的志愿、极大的毅力，他觉得做学问凭借甚多，要把世界的各种分析的境界都阅历了，但是不可能每一次都自我作古，既然世界上各方面有许多不同的人才已经阅历过不同的境界，为什么不虚心向这些人求教，向这些人学习呢？所以善财童子南巡的时候，他以青年的天才，极虚心的向世界上种种怪人，男性、女性、佛教徒、非佛教徒，他统统都学习阅历了；甚至于魔鬼的本领，他也应当去学，学得之后才晓得魔鬼之为魔鬼，我不做魔鬼。在这种情形之下，才可以培养很深的学问出来。

再如现在要讲经，我们为什么不就中国的十三经、五经，仔仔细细的研究，而却抓了一本熊子贞的《读经示要》，以为经的秘密在这一部书里面描绘尽了，事实上里面有许多外行话、有毛病的话。再讲佛学的法相唯识宗，可以说，在印度出了许许多多的大师，像弥勒、无著、世亲、护法、安慧、智光等，更有许多重要的典籍，像《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》、《大乘庄严经论》、《摄大乘论》、《辨中边论》、《成唯识论》，放着许许多多重要的典籍不读，然后一谈到法相唯识宗之后，就是《新唯识论》。你拿这个《新唯识论》同《瑜伽师地论》一对照，《显扬圣教论》一对照；并且在《成唯识论》里面护法同安慧根本是不同的思想路线，先不分别这些来源，而到处捧了一本《新唯识论》，认为这是法相唯识宗里面最后的一部著作。而事实上在其中我们看到有许许多多的错误。要是把护法、安

慧以前的许多东西原原本本的一道讲下来，就可以了解法相唯识宗里面是怎么一回事。

同时在法相唯识宗里面，平常以为玄奘在中国佛学上面好像是最大的圣人了，就把他定着在一个偶像上面；但是我们晓得玄奘同窥基在印度走的是戒贤的路径，而再往前走的是护法的路径，对于安慧那一派他根本没有理会。假使只透过护法去了解世亲，许多地方就成了问题；去了解无著，许多地方也成了问题。所以由此看来，我们做学问，一定要把学问的源流辨别清楚，再把思想的路线辨别清楚，然后才不至于走一条鞭、单独的一条路。否则走上那一条路，别派的思想就不能体会、不能理解了。这是最大的一个忌讳。所以我们晓得，在中国的学问上面有它的弊端，同时外国的学问上面也有许多弊端。这弊端是什么呢？假使你在外国大学做助教，那么至少要咬紧了牙齿，吃十几年的亏；就是说，你要准备在学术上面做十几年奴隶。你的老师写书，叫你去找材料，叫你作种种的工作，但是享大名的是著书的这个老师，这是外国的情形。

中国的情形也有一种妙处，就是：求师一定要拜，但是一拜师之后，你就要学乖一点，老师再有种种毛病，你不能够揭发他的疮疤，否则就是大不敬，是离经叛道。甚至于现在社会上还有一种人，他本来是术士，但是也用他巧妙的宣传，把学术界的人说动了去拜门；头磕了之后，你发现他再浅薄些，也不能够骂他了，因为一骂他，你就是弟子叛先生，这个大罪名马上加在你身上了。所以古今中外的学术界都有学弊。学弊是什么呢？就是不培养独立研究的人才或独立的思想家，而是要训练学生相当的奴性，然后才可以表现自己大宗师的派头。我在这一点上面，可以说是从来没有侮辱过青年，叫他变做奴才，然后拿奴才的身份来替我做工作，替我做苦役。我对于这一种毛病，从小到现在都没有犯过，但是也因为没有犯过，有的时候就宽纵了。宽纵什么呢？有许多人听了我的课，结果把我

在课堂上面讲的东西录了，而且录了非常枝枝节节的，然后在外面号称他已经是学问家了。像这一类的人我也不忍责备他，这是我很大的弱点。假使我要是板起面孔来，对于许许多多的人，我可以称名道姓的说他在学问上面不下切实的功夫，往往只是拿课堂上面听了一知半解的东西就发表出去，而发表出去又不说明来源在什么地方。这是我们时代最大的痛，这个最大的痛表现在学问上面是不负责任。假使在学问上面负责任的话，我对于一个问题尽管作切实的工作。我可以站在别人的头上面。但是站在别人的头上面表示：我对于这个问题的理解，已经接受在我以前许多笃实的学者关于这个问题是怎样研究，研究的结果是如何。假使我要引他的学说，我一定声明说这是他的研究结果，我只是利用他的结果。这才是负责任，向别人虚心学习。同时还有一种好处，我引证别人的学说时，别人的学说不一定都是真理，拿佛学上的名词来说，也许是半教，不是满教；也许是不了义，而不是了义。所以我引证别人的学说的时候，别人的学说可能是错误；假使错误了，我要是抄他的东西而不说这东西是从什么地方来的，岂不是我负了责任了，这个错误我就要代他负责了。假使引证别人的学说立刻指出从什么地方来的，那么假使这个学说错误，这个错误是原作者要负责任的，我用不着代他负责。

现在台湾是在文化沙漠里面，一切学问都被搅得一团糟，有良心的学者同无良心的小偷，我们没有法子分别。在这种情形之下，谈什么文化复兴？你文化复兴起来，架空为一个空中楼阁，也许一切东西都是偷来的。所以我说一个人生活在一个时代中，那个时代的痛有的时候比我们个人的痛还要多，我们要医自己的痛，同时也要认识时代的痛，要医时代的痛。

十、慈悲为怀的下回向

我们再回到道生。他在他的时代讲佛学，以他很高的天分能够认识佛学上面的造诣是：凡夫与佛有距离、小菩萨与大菩萨有距离、大菩萨与佛还是有距离。培养智慧是分了等次、分了层级的：起初也许是错误，然后是相对的知识、更完满的相对知识、比较更高的相对知识，一直在知识的阶梯上面不断地向上爬。许多阅历都经过了之后，上了第二层的时候，第一层的错误避免了；站在第三层的时候，第二层的错误又避免了。如此阅历境界，最后把知识都点化了成为完满的知识，形成最高的智慧，就是从分别智里面点化了成为无分别智。

道生的哲学高明之处在于：他晓得知识的巅峰状态就是所谓最高的智慧，把智慧本身投到宇宙里面，它实质上就是最纯洁的光明。那光明照耀出来之后，宇宙的一切云雾，都被驱散了，整个世界的各种境界，都变作光天化日了，而在那种情形之下就叫做般若与菩提相应，这是第一个要点。

还有，从这个要点看起来，我们的话不能说过头了。何谓说过头呢？假使智慧是知识的巅峰状态，而那巅峰状态同宇宙里面最高的精神光明之源可以划一个等号，那么那个智慧是什么东西呢？那个智慧不是佛慧，我们可以称之希腊人的智慧。因为希腊人自视甚高，譬如柏拉图最高的智慧，是不会与奴隶分享的，所以哲学家在希腊社会里面是人上人，他的生活寄托在理想世界上面，而那个理想世界是真善美最高的价值世界。所以，真正希腊很高的智慧是瞧不起这个日常的现实世界的，至少对于奴隶是不以为平等的。所以我说希腊的智慧是一种心向高远的智慧。但是在佛学上面讲最高的智慧以外，还要讲精神的平等。这精神的平等，我叫做精神的民主。

但是讲精神平等，我们应当将它与美国式的民主分别。我前几年在美国教书的时候，常拿它开玩笑，我叫它作“向下看齐”的民主，把很高的特权拉下来，放在社会的低层讲人人平等。但是这样讲平等是假的平等。为什么是假的平等呢？我有一个很具体的例子。那几年正是原子武器发展得最厉害的时候，有一次我到华盛顿的 Constitution Avenue，因为我行将离开美国回到台湾，对于税收方面总是要弄清楚。我不认识路，就问路上的一个美国人，我们边走边谈。我说：你们美国的这些五角大厦、什么大厦、什么国会、白宫都集中在一条线上面，只要另一个国家拿一颗原子弹就可以把美国打垮了，把美国的心脏一下子炸掉了。他说：那有什么要紧，炸了就炸了。我说：你们这许多文献资料怎么办？他说：这些都有现成的影片或录音带保存着。我说：假使把美国总统、副总统、参众两院的议员，五角大厦的军事智慧人才都炸死了，又怎么办？他说：自有小区区在，怕什么？他说：总统我也可以做，国防部长我也可以做，参院议长我也可以做。当然这就美国宪法看起来是不错的，人人平等。我说：你家移到美国来一定几十代了，从你的第一世祖到你，有人做过总统没有？他说：没有啊！我说：再找姓张的、姓李的许多人来，问问他们的家世，他们的祖先到他们自己做过总统没有？也没有。到现在不过三十几个人有这个幸运当过总统，而美国有一亿多人；从宪法上看起来人人是平等的，但是那个平等是不兑现的，讲起来是人人平等，而事实上是个假平等。这就可以说是，向下看齐的平等的办法，表面看起来人人机会平等，但那只是可能而不是现实。我说：假使是这样，还不如讲另外一种平等，叫做“向上看齐”的平等。

就是把人从个人投到家庭，从家庭投到各式各样的社会，从社会的一个时代投到历史上各式各样不同时代，然后在那个地方产生真正所谓的精神上面的竞赛。在这样的竞赛中，能力大的人、学养高的人，从一亿多人里面提出一千人，一千人再提出几百人，几百

人再提出几十人，几十人再提出少数。照这样一来，也许向上看齐代表真正的平等。因为从底层开始，我们统统向上面爬，而每爬一级都要有很大的竞争，家庭里面有竞争、社会里面有竞争、时代里面有竞争。这样一来，品格高的人爬上去了，能力大的人爬上去了，知识丰富的人爬上去了。讲到这里，彷佛他也恍然大悟了，结果这位先生很聪明也很幽默，他说：听你先生这一段话，好像你是经验很丰富的人，知识也很高的人。他底下用一个很巧妙的讽刺，他说，像你这样的人还要经过我们的鬼门关才能出去（他们叫税务处等于是鬼门关），这不是向下看齐是什么？我说，我正是为了向上看齐，才决定离开美国的。这虽是一段笑话，但是在这里面可以看出来，在佛学上面智慧培养很高的人，像菩萨与大菩萨、各时代的佛陀，在精神上面都是在菩提的境界里面，在智慧最高的境界里面，但这只是他的理想的精神成就最高的一个阶段；他要培养这个智慧，也有一个回向上的办法，就是把生命投到现实世界里面。但是现实世界是一个无常的世界，是小乘佛学所谓的受错误的情绪支配、受错误的思想支配、受错误的要求支配的世界。总之，面临的是无常的世界。而这无常的世界总是向坏的方面变迁，这也就是生灭世界。在生灭世界里面我们要了解一项道理，就是我们从理想的高峰上面，下降来到现实世界，而现实世界是一个黑暗的世界、罪恶的世界、痛苦的世界，那么这岂不是精神堕落？事实上，对佛学上面有修养的人就不叫做堕落，而叫做“慈悲”。因为人类的大多数是生活在现实世界上面，是陷于黑暗、陷于罪恶、陷于痛苦的。佛学家回到现实世界，这在他精神上面不是堕落，而是下回向。这个下回向是带着极大的慈心、极大的悲心下来的，要为大多数陷溺在现实世界上的人开一条新路来拯救人类。这样一来，他自己才反省，在他没有成佛成菩萨以前，没有成阿罗汉以前，他也是一个凡夫，也是现实世界上的一个凡人；然后他自己能够觉悟、能够向上面挣扎、能够

培养智慧、能够获见光明，他能够做的事体，别人也可以做。所以他要下来到社会里面呼召同情，拿慈悲心来呼召同情，使人人都可以觉悟，都可以脱离凡夫地，人菩萨地。犹之乎前面摆着一个梯子，大家都可以循着这个梯子向上爬，都可以把经验培养出来成为知识，知识点化了成为智慧，然后智慧成为自觉的光明。

譬如荷花，我们固然欣赏荷花的清洁、芳菲、美丽，但是荷花在什么地方培养出来呢？你假使在蒸馏水里面培养荷花的话，荷花马上就枯萎掉了。荷花是在最脏的水里面，在污泥里面培养出来的。因此，人的智慧要讲阅历的话，从什么地方阅历？要从烦恼里面阅历，然后才可以觉悟；要从痛苦里面、罪恶里面体验，然后才可以觉悟。圣人在培养成功之后，当然是择善固执的。但是圣人也是人做的，历史上有不少大圣大哲是从罪恶里面挣扎出来的，是从罪恶里面觉悟的，然后把他的人格一层一层提升，积善而全尽，谓之圣人。因此我们可以说，真正在佛学上修养到很高境界的时候，就要把希腊人心向高远的智慧转变过来，透过大慈大悲把自己这个生活从最高的精神境界里面，以下回向的方法投到黑暗、罪恶、痛苦的世界里面。这样一来，才体验出生存在现实世界上的人与我们同样有精神的苦闷、同样有精神的黑暗、同样有感情的痛苦。然后我们拿一个活榜样投到现实的世界上，使现实世界的一切人都能够有同样的觉悟，同样再循梯子一层一层向上面攀升，最后达到纯洁、光明的世界。

佛教上面的修养，一方面是上回向，从智慧的培养到光明的体验，一直到价值的把握，他的生命都是向上面发展。因为向上面发展，所以他看不起下层的黑暗世界、痛苦世界、罪恶世界、物质世界的诱惑，而一心一意把自己生命的理想集中在最高的精神价值上。但是另一方面，等到这样成就之后，我们并不是开小差的兵，也不是一个断线的风筝，而要再切切实实循了原来的路径下来，下来接

触不同的世界、接触不同的生命领域、接触不同的价值层面……就像但丁（Dante，1265－1321）带了爱的理想、带了光明，进入地狱里面去，而但丁可以在地狱里面不陷于罪恶、不陷于痛苦，为什么呢？他以很高尚的爱为理想，及很高尚的真理之光明作他的指导，所以他进到地狱里面最低的层次，仍旧很容易马上就回到净土上面，地狱里什么罪恶都被他一抖就抖掉了，结果他仍上升面对了精神上的光天化日。所以真正在宗教上面有修养的人，他不能看不起现实世界。希腊的哲学家可以有这个态度，但是在印度的佛学家、在中国的儒家却不可能采取这个态度。因为他的生命有两个方向：一是上回向，向着精神上面的光明及价值；二是下回向，再表现他的慈悲，要拯救世界、要拯救人类。换句话说，就是理想世界同现实世界在他的生命里面，应当有一个很亲密的结合。这是第二点。

十一、佛为悟理之本

再有第三点。在佛教的宗教修养里面，在佛学的智慧修养里面，我们要把握一个重心，就是认为佛不是一个抽象的理想，而是一种具体过程，在这具体的过程里面，要把我们生活的各方面都点化。用什么法子点化呢？要以理性的体验、理性的思考，来设想生命的一切情绪、一切过程。所以道生就说“佛为悟理之本”，这是一个理性的实质。假使我们是具有理性的人，就会发现生活上面各种冲劲有的时候是盲动的。怎么叫做盲动的呢？就是违背理性的指导，然后思想是一个昏念，生命的活动姿态是一个妄动，所谓昏念妄动支配着我们的生命。这个生命一点一点把我们牵引到黑暗的地方去。所以，谈佛学与佛教的人，第一个就是要自觉。为什么要自觉呢？因为他整个生命的本体是个理性，凭借内在的理性自然产生正确的思想，避免错误的信念，避免受盲目的情感、情绪、意志的迫胁。

然后在智慧的修养上面，把分别智慧转化成无分别智。无分别智是一个精神的光明，它照耀世界的时候，从佛的眼光看起来，从来不把众生推到他以外去，他觉得众生就是他，他也就是众生。换句话说，佛的最高精神——佛性——是世界上面一切众生在菩提之光照耀之下，人人都可以没有差别的分享佛性，亦即人人与佛平等。所以道生在《法华经疏》里面，他说，依《法华经》，所谓佛之出世是世界上面第一件大事。为什么是第一件大事呢？因为这是在一切人类里面，拿一个活榜样陈列出来，佛可以化身为众生，众生也可以提高他的精神生活，也变作佛。所以佛之出世是一件大事，对人类而言，使全人类马上找着一个精神向上的活榜样。假使我的精神修养达到同样的阶段，我的最后的成就也可以同佛相等。因此这不是一个小事，而是一个大事。因为照这个活榜样的指点，人人都可以变作佛，那么黑暗的世界可以化除、罪恶的世界可以化除、痛苦的世界也可以化除，最后剩下来的是一个充满精神幸福的世界。然后全世界上面从事生命的人，都表现出精神上的平等。这是一件大事，不是小事。

在这种情形下，我们在生活上面就有勇气了。平常人一面临罪恶，就想象那罪恶不知道有多大的力量可以压迫我，马上被那罪恶的气焰压下来，不敢正视它、不敢面临它。结果逃避又怎么样呢？就像心理学上讲的，你要是疑惑有鬼，掉头转身就跑，越跑得快，鬼就在后面跟得越紧。假使是大胆的人，走到坟墓堆去，长驱直入，在那个地方，死人是死人，我是活人，结果那个地方要是有鬼的话，鬼也一个一个矮下去，被你的精神镇压住了。所以只要肯定了众生都可以成佛，只要他把握理性都有可能成就佛性，然后世界上面马上就产生一种精神上的民胞物与：我是觉悟的人，是佛；你是觉悟的人，也是佛；那些怕陷在罪恶、痛苦、烦恼里面的人，还是可以在他的努力与修养里面得救，都可以变做佛，而且他的得救是他自

己觉悟修养发展出来的，不是别人伸手拉他起来的。假使一个不能行动的人掉到水里去，你从岸上把他拉起来，他自己根本站不住的话，就是上了堤岸还要掉到水里去的。所以我们要拯救人，就要注意使那个人本身有自立的活动、有修养的能力、有觉悟的功夫，然后才可以拯救他。

由此看来，道生这个人虽然遗留的著作不多，但是他在西晋末年、东晋初年时代，的确是对佛学的精神方面重要的地方都把握住了。所以在当时典籍还不多的时候，他就能够契合佛教的精神。他能够根据他所了解的佛学，提出一个生命计划、一个生命理想、一个生命精神，而处处都可以证明他富有佛家很高的智慧。他最后的理想就是，一切人根据佛教宗教的修养及智慧的锻炼，最后都可以达到同样的结果，都可以成佛。显然这是一个精神的民主，是向上看齐的精神民主。

十二、道生的三大贡献

道生的佛学有几点很重要的意义。第一点，他虽然生活在姚秦时代，就是西晋末年、东晋初年的衰世，但是他的生命理想可以拯救整个衰世，对以后中国思想的发展产生很大的影响。这在什么地方可以看出来呢？道生曾经从北方的长安游历到江西庐山，再到南京、苏州一带，对于以后六朝时代南朝的佛学，产生很大的影响。

我们看，六朝梁代有一个重要的和尚叫宝亮，曾经把从道生起有十个人关于《涅槃经》的注解保留下来，这十个人都是在佛学上面有很高的修养，使佛学界因此着重《大般涅槃经》。

第二点，佛学从后汉时代进来之后，开头是被大家看不起的，等到透过道家的精神濡染之后，使佛学因老庄的思想，尤其是与两晋时代所谓新道家王弼、何晏这一类的思想结合了之后，成为一个

联合阵线，却处处攻击中国的儒家。你只要仔细看《弘明集》同《广弘明集》这两部书，就可以知道道家与佛家是联合阵线来反对儒家，而儒家几乎招架不住。但是在刘宋时代，有个大文学家谢灵运把昙无谶所翻译的《大般涅槃经》——他认为北方人翻译的经典没有文学趣味，有许多是生吞活剥的——故拿他在文学上的素养把文字润色通顺。同时他的努力也就是在修订《大般涅槃经》上面，由此可见他对于佛学也花过苦功。又因为他是纯正的诗人，对于儒家的思想也有很深的训练，所以他最有资格比较这两方面。于是乎他写了一篇文章叫做《辨宗论》，他说，事实上面道生所提倡的佛学，同儒家的思想不但不违反，而且许多地方若合符节，就是佛学同中国原来的传统儒家思想可以结合起来。这个结合在什么地方可以看得出呢？就是佛学处处都要追求完满的佛性，而在儒家里面也以尧舜为理想、以大禹为理想，处处都是要择善固执做一个圣人，也就是孟子的根本学说性善论。佛家的思想要完成佛性，佛性代表佛教里面最高的精神价值；而儒家呢？从人性上面发展出一个高贵的人性，就是善性。这样一来，人的善性同人的佛性若合符节。因此从道生以后，影响了儒家，不再排斥释老；而佛学界的人也不再同道家组织联合阵线来反对儒家。从六朝以后，儒家的思想、道家的思想同佛学的智慧逐渐再融会起来，变成中国文化里面一体不可分割的成分，而且给调和起来了。

第三点，他的顿悟禅法为唐代禅宗导其先河。因为中国的禅宗，表面上是一个佛教的宗派，但是事实上在所谓超脱、解放的要求这一方面，很像中国的老庄。而它讲法满状态的佛性，又变作孟子所谓善性。这三种最高的智慧汇结起来，然后产生一个觉悟是完满的觉悟，这个觉悟在有修养的人里面马上卓然表现出来，形成一种顿悟状态。所以众生成佛的时候，在没有成佛以前，当然是慢慢来的，这是所谓渐修；但是就它的因圆果满的状态这一方面看起来，的确

是马上就领悟这种最高的成就的。因此道生可以说是禅宗这种顿悟的先导。

然后他又说“佛成为悟理之体”，假使照这样看起来，那么他讲理性是讲佛性，是讲佛性上面所表现的理性。但是佛贯串一切世界，变作一个普遍性的理性；或者属于自然界，像近代西洋科学所谓的自然理性，他所讲的理性是贯彻宇宙一切的境界的，它的枢纽在佛。这正是宋儒从周濂溪起，到程颢、程颐，一直到朱子所讲的天理。

假使不是道生在六朝以前提倡佛理赅一切境界，如果没有这种学说作前驱，则宋儒所谓天理之说，是很难产生的。所以我们看道生，虽然他留下来的著作不多，但是他在中国文化前途的发展上面，却有许多重要的影响及重要的贡献。

五　中国大乘佛学

——从佛经翻译谈起

以上所论，我们叫做中国大乘佛学的前奏。在这一部分的前奏里面我们可以看见，所谓佛学，一方面是外来的宗教，第二方面是外来的哲学思想体系。但是在三国末年到两晋时代，佛学发展的步骤是透过格义之学外表的附会，然后产生内在精神的体验。但是佛学家，譬如道安、支遁、僧肇、僧叡、道生，一直到南方的慧远，可以说实质上还是原本的中国道家的精神，在这里面还不是真正的佛学，所以叫做“中国大乘佛学的前奏”。从六朝到隋唐时代，佛学本身有独立的发展，变作一个独立的研究，然后是独立的思想体系。换句话说，它本身的根据，不应当再从道家里面找渊源，而应当就它的本身看出它的基础。这样一来，从六朝末年，尤其从南朝梁陈到隋唐这一时代的佛学，变成纯中国的东西，叫做“中国大乘佛学”。

一、认识佛经翻译的传统

中国大乘佛学不能够凭空去了解，我们要切切实实做一些准备工作。所以在这里有几种事实我们要着重。

第一个事实，就是翻译的传统。关于这一点，因为要节省时间起见，我只是略提一下。而对于这一个问题说得比较详尽的，譬如梁启超在《梁任公近著》第一集上、中、下三卷里面，整个的中卷就是讲中国的翻译以及中国人到印度去留学、印度学者到中国来，这个中印学术上面的双边关系。关于这一点，你最好去看商务印书馆出版的《梁任公近著》第一集中卷，就是谈的这个问题；同时，中华书局有他的《佛学研究十八篇》，也讨论这个问题。所以我在这里不再重复。

佛经翻译的发展，可以分成三个时期。从后汉到三国时代，可以说是第一期。但是这第一期佛学的介绍，它的来源不是在印度本土，而是在西域。就是张骞、班超先后通了西域之后，西域方面像康居、大月氏、古代波斯——当时叫安息——都有许多学者到中国来了。但是因为不是印度本土，所以他们带来的典籍都是片断的材料。譬如像四阿含的原始经典，以及《般若》的一部分、《涅槃经》的一部分，《法华经》的一部分，都是片断的材料。而初来时，中国人对这些思想不大熟悉，并且从西域来的人有些是在中国几代了，譬如像支谶的中文固然比较好，但是像安世高就是到中国来才学中文的，他的中文非常牵强附会。所以在翻译时，采用直译而又不精确。同一个经典往往要翻译到七次以上，譬如《小品般若》。由此可见这个时代的翻译，许许多多地方是生吞活剥的，而且文字也不精炼，这是第一期。代表人物有安世高、支娄迦谶、支谶，以及西晋初年的竺法护。这个时代的佛学还没有生根，所以没有中国独立著作的经典，来表达佛教或佛学的思想。

但是到南北朝初年的北魏时代、苻秦的时代、姚秦的时代，就是当时所谓五胡乱华开始的时候，中国的文化崩溃了，变作一个空袋子，接着西方的思想传进来了。当时佛经的翻译，要是拿北方胡人流行的文字鲜卑语来翻译，是不能够介绍梵文里面佛学思想的经

典的。所以在北魏时代、苻秦时代、姚秦时代的翻译，都不是藉当行流行的所谓鲜卑语，而是拿中国古典的文字来翻译。这样翻译了之后，使它接受中国文字，再把中国语法稍加变化去迁就梵文的构造，这等于拿旧的方块字再产生新的一套哲学术语。如此，一方面在北方压制了胡人的气焰，又把佛学思想诉诸中国本有的文字，使中国本有的文化精神，不但没有减低反而提高了。然后在政治上面受北方压迫的中国才智之士，就都向南方流，使得南方各省都有客家，那就是在五胡乱华时代不愿意受胡人压迫而向南迁的中国人。

在这么一种情形之下，把旧有文字的形音义，变更它的语法、句法，形成一套新的佛经翻译体的文字。我们看，假使拿先秦的文字来表达思想，多多少少要受了牵制，因为中国的单字造名词不大方便，犹之乎在英文里面要造专门名词，非常不方便，所以在英文里面就拿词组来代替专名。但是在德文里面，一个单名可以集结起来变作复名，复名再集结起来成为更复杂的名词。所以拿德文的构造所表达的哲学，在英文里面有许多不能表达的思想。同样的道理，在先秦的中国文字里面，要表达儒家的思想，还勉强可以；表达道家的思想，就要变文体，就要变作庄子的文字才能够表达，但是还是有限制。等到佛学的翻译文字一来，拿中国的方块字凑到梵文的结构里面，产生了一种精炼的语言构造。然后翻译文字从两晋起一直到六朝末年及隋唐时代，等于为中国创造了一套新的专门的语言文字，这一套文字非常之解放，非常之自由，几乎任何思想缺少任何名词，我们都可以造。因此佛教的翻译，对于中国文字的改革是一个进步。

从南朝梁代陈代起，到隋代唐代，是第二期的翻译。以鸠摩罗什为主体，然后附之以觉贤，以及陈代的真谛。在这第二代翻译中，许多重要的经典都出来了。再导引到隋唐时代，尤其是唐代的玄奘、义净，都是以本国人来做译主。然后是实叉难陀，他是新疆的中国

人；不空虽然是印度人，而中国话的程度非常高明，不亚于中国人。这是第三期的翻译，以中国的佛学家为主体。

（一九七四年十一月七日讲）

二、佛经翻译的三个时期

我上一次把大乘佛学在中国的发展分作两个段落：一是从后汉到两晋时代的西晋末年，从佛学上看起来，我称之“大乘佛学的前奏”。但是从中国本位的思想上看起来，可以说是对先秦、两汉的儒家一种消极的反应；而对道家老庄的思想呢？则可以说是一个余响或尾声。因为从格义之学的附会，一直到支道林、甚至僧肇，根本出发点还是老庄的思想，是把新介绍进来的佛教思想落到老庄道家的思想体系里面，所以我们叫它作道家思想的余响或尾声。

这是什么道理呢？我们可以追溯到西晋以前的后汉、三国时代，虽然佛学已经介绍进来了，但是我们所根据的材料不是直接从印度来的，而是经过西域，像康居、大月氏、安息，就是近代阿富汗以北到苏俄南部，西到波斯这一个区域介绍进来的。所根据的资料是零零落落的片断，而不是完整的大部头著作。因此在这个时期里面，中国人根据自己的了解来发挥佛教教义以及佛学哲理的地方还很少。但是从东晋以后，形势就不同了。所以我们说，要使佛学的研究摆在佛学的本身，需要有很大的凭借，很充分的资料。

我上一次把中国的翻译佛学分作三个时期。第一个时期从纪元后第二世纪的中叶，就是从东汉起到西晋的末年。在第一期里面，主要有安世高以及支娄迦谶，还有支谶以及竺法护。这一类人从他们的姓就看得出来：支娄迦谶、支谶是大月氏来的，安世高是波斯（安息）来的，竺法护虽然是一个印度名字，但事实上是他的印度祖先流入大月氏，然后进到中国的。所以这一期里面主要的人物原来

都是外国人。

第二个时期，就是从西晋末年北魏时代起，经过苻秦、姚秦，然后到六朝时代南朝的梁代、陈代。这个时期虽然主要的译主还是外国人，但是这些外国人不是从西域来的，而是从印度本土来的，因此他所根据的材料比较丰富，而他对于原来的文字所谓梵文，当然又是专家。其中也有几个重要的角色，像鸠摩罗什，其次是翻译《华严经》六十卷的觉贤，第三是昙无谶。昙无谶是译音，他与东晋以前的竺法护同名，译音叫做昙无谶，他译有《大般涅槃经》。到六朝时代的南朝陈代，再加上真谛。

鸠摩罗什所译的是般若的经典，以及印度发挥空宗思想的龙树理论，所以鸠摩罗什这一派的着重点是在般若系：《大般若经》、《大智度论》、《中观论》、《十二门论》、《百论》这些空宗的佛教典籍。觉贤所译的是华严宗，华严宗当然同空宗、般若宗有很密切的关系，但是它本身从本体论上面看起来，是肯定万有是真实的。所以华严宗不能够叫做“空宗”，只能够叫做“有宗”。到六朝的后期，南朝陈代的真谛又把如来藏系的佛经翻译了，像《楞伽经》、《解深密经》，以及知识论这一方面的法相宗、唯识宗，就是弥勒、无著、世亲一派主要的经同论。他的着重点还是属于“有宗”，而偏重知识论这一方面。这是第二期里面主要的译主。

东晋朱士行的西行求法，虽然没有到达印度，但是他发起了这种运动。后继者之一的法显到印度住了十几年，一直到唐代初年许多人西行。其中最重要的是玄奘以及稍后的义净，都是直接到了印度，在印度住了十几、二十年的人。这样一来，中国在佛学上面，自己的天才起来了，自己的学问家也起来了。他们对于梵文有专长，对于佛学的宗教有深入的体验与考察，再对于哲学的经典直接能够吸收。到了唐代的玄奘、义净之后，中国本身出了梵文的专家又兼有修养的佛学家，因此翻译的译主就以中国人自己为主体了。尤其

是从慈恩寺派一直到实叉难陀，实叉难陀虽然名字看起来是外国人，事实上他是新疆人，亦即中国人。而义净也是中国人。还有，从初唐到中唐的时候，有一部分翻译是密宗的佛学，譬如《大日经》以及许多密宗宗教的秘密法，由善无畏、不空翻译而成为中文。

前两期翻译的代表人物：第一期是西域人，第二期是印度人，第三期的译主才变作以中国人为主体。但是我们千万不要误解，以为翻译的第一期第二期都是以外国人为主脑；这是客气的说法。我们晓得，当时的翻译不像现在生吞活剥的，不懂外国文也可以拿字典翻译。这种荒唐事体，古代中国人是不做的。他们在译场里面，最少最少也要经过六道手续。

三、佛经翻译的六道手续

第一、选择什么书，这需要行家。譬如说，先从文字里面晓得从印度流传到西域有些什么重要的经典。西域的大部分可以说文化程度比印度还要低，比中国也要低，所以它流行的主要还是梵文。

重要的经典由译主选择指定之后，到翻译时首先是传译，找一个懂得外国文字的人根据外文第一次翻译成为中国语文。这中国语文初翻译时很好笑，大部分是倒装句，完全不是中国的句法。譬如“般若”叫做般若度、智慧度，譬如“我明天要到香港去”，译成“明天我要香港到”这类句子，不成其为中国话，只是把它翻成中国字而已。只是把它的意思传出来，用的是外国文的句法。然后第三个人叫做笔受。笔受就是把这种传译的外国语——又像中国话又不是中国话——写下来成为中国文字，用的是中国的语法，这是笔受。当你把外国话翻成不中不西的句子，然后再正式把它翻过来成为地道的中国词句，这两者之间一定有出入了，那么同原来经典里面的意思对不对呢？这需要考核一下。因此第四个叫做证义。证义一定

要兼懂外国文中国文两方面的长处，他看到太离谱的，就要修改，正确的才保存了。这样证义之后，又怕走样变成太像中国的东西，结果反而失掉了原文内容的真确性。所以接着再有一个大学问家把已经翻译成的东西，根据他自己对于梵文经典的了解同中文文字的词句，两方面彼此对勘，看看是不是真确。

因而在译场里面，譬如慈恩寺的译场，往往动员了好几十个中国人、外国人合作，最低限度要经过六种不同的手续：材料的选择，意义的翻译，文字的记载，文字的修正，修正之后还不放心，要拿来同原来的经典对勘，看它的意义同内容是否有出人之处。许多经典经过最后这种手续之后，还有毛病，就像《大般涅槃经》，经过这种严格的手续，由昙无谶翻译了之后，从中国古典文学上面看起来，还是不成体统。所以到了六朝刘宋时代的大诗人谢康乐，再拿他文学的修养来加以修正，这样一来才成了定本流传下来。

我们由此可以看出翻译不是简单的事体，要集结许多学问家，经过严格的程序，一步、两步、三步、四步、五步、六步之后，要流传下来还须经过中国文学家的眼光再审核，看它是不是真正变成中国的东西。

于是乎，从后汉安世高起，一直到初唐的玄奘、窥基，然后是义净、善无畏、不空等等，前前后后经过六个世纪以上才形成这种文字，就是所谓佛经的翻译文字。佛经的翻译文字，拿来同先秦的文字比较，当然没有像《韩非子》那样的精细，像《庄子》那样的奔放，或像《老子》那样的简练。同先秦诸子比较之下，这种翻译文字当然要落到第二乘了。但是其中却有一种好处，就是它利用中国的方块字——单字都是由六书构成的——落到另外一种语法的体系里面去了。它的字是中国字，但是语法已经外国化了。换句话说，它把中国文字的组织变更了，使原来比较简单的构造，现在变作非常复杂的构造。

四、表达哲学的专门语文

所以我说，世界上大体是有三种哲学专门语言：第一种，在古代西方是希腊文；第二种，以近代文字来说是德文；第三种，在中文里面就是佛经的翻译文字。这三种文字都可以号称理想的哲学文字，因为它们制造专门名词方便，并且句子的构造可以简单，但集结起来也可以变作极复杂。因此我们把希腊文、德文与中国佛经的翻译文字当做哲学的理想文字。任何名词只要你会造，在里面都有法子安排，像单名、复名，复名的复名等。同时文字的结构，可以简单，可以复杂，任何思想内容在这三种文字里面都有法子表达。

拿它们同近代的文字比较。就英文这一方面来看，英国为什么除了经验主义的思想，其它的就不容易表达，因为它的文字制造名词非常困难，就是说它的构造太简单，不能够拿来传述复杂的哲学思想。到了十九世纪以后，维多利亚式的英文已经改变了，因为德国康德的思想、黑格尔的思想传递到英国去后，英国在牛津同剑桥方面产生了许多新康德学派的专家、新黑格尔学派的专家，他们所使用的文字不像洛克、休谟那样的简单，而是变作极复杂的句子构造。但是无论它怎么变，却也没有法子从单名里面制造复名。譬如德文里面的单名，可以把两个单名合起来又构成一个字，但在英文里面就没有这个方便了。

假使要拿英文写复杂的哲学思想，譬如像我现在写的稿子，就要设法解决这一个困难。在不能够制造复杂的名词的时候，英文里面也有一种办法，就是用词组来代替复杂的名词。譬如你拿英文解释外国名词的时候，就必须借用英文里面从戏剧到散文，这是英国文学上面的一个长处：如此任何思想都可以表达，但不是用名词的方式表达，而是在动作的状态里面表现名词里面的静态，拿一个词

组在句子里面无论怎么安置，都不致损害它的文法。由此看来，文字里面有它的缺憾，但同时也有它的优点，只要善于利用它的优点，任何文字都可以表达委婉曲折的哲学思想。

中国虽有庞大的翻译工作，但是并不是说一切重要的梵文经典都翻成了中文；而是因为西藏同印度比较接近，结果西藏根据梵文的构造再成立一种新的文字，所以许多梵文的经典又翻译成了西藏文。因此许多梵文原文在印度没有保留的，在中文里面保存了；中文里面没有的，在藏文里面保存了。许多梵文重要的经典不是在印度保存的，因为印度又热又潮湿，不能够长时保留经典，所以往往在喜马拉雅山上面干燥的地方，还保留着许多重要的东西。中国大乘佛学要根据它自己的资料独立发展成为纯正佛学上面的思想体系，是经过六百多年长时期的中国人的翻译，或是印度学问家到中国来帮助中国人翻译，然后把这些重要的经典变成中文，或是变成藏文。这是第一种凭借。关于翻译的经过，梁启超在他的《梁任公近著》第一集中卷有详细的描绘。

五、佛学在印度的消长

我们根据充分的资料可以说，中国人除了伟大的翻译工作之外，在思想上面更有伟大的建树。在此我们可以引莎士比亚的说法，他说：有些人“生而伟大”，有些人“学而伟大”，有些人“困勉而伟大”。伟大的人可以分作这三类。就佛教的宗教及佛学的智慧看起来，若干印度人“生而伟大”。像释迦牟尼，或是小乘佛学里面的大宗师，大乘佛学里面的龙树、弥勒这一类的人，他们生来就是伟大的宗教家、伟大的思想家。

但是“生而伟大”不一定是那个民族所珍惜的，因为生来就是伟大的，那个伟大性就不觉得很珍贵了。因此，佛教同佛学虽然产

生在印度，有一个时期在印度也极发达——但是若干年代以后，这个民族的伟大成就被印度人忘掉了。所以，在印度思想史里面，它的历史之早，同中国差不多。中国的商代文化，根据近代考古学的发掘，可以追溯到纪元前两千多年的仰韶文化。而在印度这一方面，亚利安人侵入印度虽然没有确定的日期，但是大半也在中国仰韶文化的时期把印度占有了。以后所谓亚利安的语言，事实上是印度的语言，它同希腊、拉丁是同一种文字的系统。那么在佛学未产生以前，就是纪元前六世纪以前印度的思想，从宗教到哲学都不是佛学，而是婆罗门的宗教及哲学。譬如在宗教上面有四吠陀以及梵书这些经典，都是亚利安人占领了印度，征服了印度的土著之后才发展的。

真正的佛学是与孔子同时代而稍晚的释迦牟尼在纪元前第六世纪之末才开始的。佛教形成之后，从原始佛教、小乘佛学，经过若干时期又衰退下去，原来婆罗门的宗教及哲学再逐渐兴起。初期的佛学从纪元前第六世纪末到纪元前第二世纪是很鼎盛，但是纪元前第二世纪到纪元后第二世纪又渐渐衰退，这正是小乘佛学流传的时候。一直到纪元后第二世纪，佛学才再度复兴起来，譬如像大乘空宗的哲学体系又发扬起来了。到第四世纪末、第五世纪的时候，在印度方面，尤其是中国的法显、玄奘、义净到印度的时期，印度哲学又复兴起来了。当时的一个重镇，就是所谓那烂陀寺，可以说是佛教中兴的一个圣地，也可以说是一所大学，其中一方面是龙树这一派的空宗，当时的代表是智光；然后在有宗这一方面，从《华严经》、《楞伽经》、《解深密经》，再有《瑜伽师地论》、《摄大乘论》、《辨中边论》、《显扬圣教论》。当时人传的是弥勒的思想、无著的思想、世亲的思想，而这时最后一位大师就是玄奘的老师戒贤。佛学的兴盛，从纪元后第二世纪的中叶一直到第七世纪。

在这段时期里面，佛学从印度向两方面传：一是北传。北传出发的大本营是罽宾，就是近代克什米尔地区，然后经由西域传到中

国新疆。一是南传。南传是从印度北部的中心，就是现在德里附近，传到近代的锡兰岛。在传到锡兰岛的时候，又从梵文里面造出一种新的文字，就是巴利文。根据近代一位印度学者，事实上是锡兰人寂玛拉史瓦密的考证，在纪元后八十年，就是第一世纪末之前，无所谓巴利文。巴利文首先是形成于锡兰岛的官书文字，在锡兰岛的记载是纪元后八十年，这个文字才制定通行的。因此南传佛教的思想传到锡兰岛，根据巴利文作一种新的记载，这时期不能够早于纪元后八十年。因为在这以前，巴利文根本不存在。

六、口说流传的限制

由此看来，现在西洋研究佛学的，大半认为根据巴利文的南传佛教才是真实的佛教，而把北传由梵文所记载的佛教，认为不能保持原始佛教的状态，这一种说法近似可笑。因为释迦牟尼死了四百多年之后，巴利文的文字才成立。经过四百多年的间隔，你怎么晓得它可以传真？所以西方的学者偏重巴利文，认为这是真实的原始佛教的记载，而怀疑借着梵文北传的小乘佛教同原始佛教，这可以说是很好笑的一件事。中国从商代起就晓得刻骨，在牛角、牛骨上面刻字，后来又在竹简上面刻字。但是印度原先还没有发现骨头上面、竹简上面可以刻字，他们只是刻在一种树叶上。但是这种文字不能够像中国的甲骨、石头、竹简那样的传之久远，所以印度相当于中国仰韶文化时期的纪元前二十世纪以后的思想，是以什么办法流传下来的呢？都是以“口说”流传下来的。所以在印度没有个人著作这回事，他们也不注重。但是在口说流传的时候，你不能保证它是精确的。譬如在中国唐代的禅宗语录，或是宋代儒家的语录看起来，往往一个思想家有许多学生记载他的言论，但是记载的品类不齐，有的记载很好，有的记载非常疏忽。从中国口说流传的语录

之不精确性看来，印度的口说传统里面，梵文也好、巴利文也好，都有许多谬误流传下来。

且举一个例子，在《付法藏因缘传》里面讲了一个很好笑的故事。释迦牟尼一生没有写书，他的所有著作都是从纪元前二世纪到纪元后二世纪，一度、二度、三度结集，才用文字记载下来的。释迦牟尼有一个上座部的弟子阿难，在一次出游的时候，走到深山竹林中，听见一个人在念《阿含经》里面的句子："若人生百岁，不见水老鹤，不如生一日，而得睹见之。"他津津有味的念着，四周还坐了许多小和尚听着。此时阿难上前去说：老和尚，你念错了。这句经文应当是"若人生百岁，不解生灭法。不如生一日，而得了解之。"水老鹤有什么哲学意味？原来他是把生灭法误作水老鹤了。我记得一九六九年我在夏威夷开会，写了《从宗教、哲学与哲学人性论看人的疏离问题》那一篇长文。我回来的时候，文化局还存在，要我以中文再讲一次。讲过以后，他们把记录寄给我看，使我啼笑皆非。我在讲演中，曾提到印度婆罗门教的"大梵天"，但是在记录里面竟然变成"大饭厅"。由此可见，在口说传统里面，许多地方会变更原来的思想内容的。

近代虽有精确的仪器，像录音机，但是录音机所记载的是方言。譬如我不会讲国语，只会讲安徽话，许多会国语的人听了我的安徽话，就以己意为知，把他所了解的文字记下来，而不是我这个安徽话的内容。我从这里又想起来，从前在湖北武昌师范大学的同事黄季刚，他说他是中国文字学家，甚至于对他的老师章太炎都颇有微辞。他觉得自己是中国的第一号音韵学家与文字学家。但是在中国文字的《广韵》里面、《集韵》里面，都是用反切的方法来拼音。而反切的方法拼音，近似一个字，譬如像东方的东字，叫做"德红切"，北方人反切得到一种音，淮河流域的反切又得到一种音。黄季刚说的是百分之百的湖北话，他反切的完全是湖北土音。因此，他

讲别的学问，还可以无碍于他的土音，认为自己是准确的，但是讲到音韵学，请他把德红一反切，就完全变成湖北地方的土音了。所以在中国讲文字学、音韵学最困难的问题，就是声音的标准化。假使你拿地方音反切，那么“东”从淮河流域看起来叫做“登”，不叫“冬”。这还可以看出来，另外有许多反切的声音马上就变调了。

我们晓得佛教的经典，是经过不同的地方、不同的语言、不同的时代、不同的民族才流传下来的，在这里面再准确的文字记载，也会变动它的内容。那么，这一类的思想的可靠性到什么程度？假使了解这一点，就知道：尽管印度产生这个宗教，产生这个哲学，它有它的天生伟大之处，但是流传在印度的佛教思想反倒在印度没有很郑重的完全保存下来。因为印度这个民族有很高的天才及很高的文化，但是它原来很高的文化不是佛教，而是婆罗门的宗教、《奥义书》的哲学。印度有这么一个很高的文化在作梗，所以纪元前六世纪产生出来的佛学，只能够忽高忽低的在印度流传着，一直到纪元后二世纪到七世纪之间，才有大乘佛学的高度发展。但是它前有婆罗门的宗教同《奥义书》的哲学来阻碍，然后佛学本身高度发展之后，又逐渐衰退下去，造成婆罗门的文化再度复兴。婆罗门的宗教又变作印度教；哲学又变作不同系统的思想体系，所谓六宗哲学。这样一来，伟大的佛教宗教及伟大的佛教哲学智慧，在印度的本土，印度人毫不珍惜，反而要排斥它。我们现在讲佛学的时候，所谓异端是指什么呢？平常在中国信仰佛教的人都说婆罗门宗教是异端邪说，《奥义书》的哲学是异端邪说，后来兴起的印度教是异端，甚至吠檀多等六宗哲学都是异端。但是从纪元前二十世纪到纪元前第六世纪之间，或是从纪元后第七世纪末到现在，你要是遇着印度人或者看印度的记载，上面都说异端邪说不是婆罗门的宗教，也不是《奥义书》的哲学，而是佛教——大小乘佛学。从印度人的本位文化看起来，佛教才是异端邪说，所以我们会看到很奇怪的一种现象，

就是：佛教的宗教及佛教的哲学本来产生在印度，但是却被印度本土的人排斥，说它是异端邪说。

佛学传到中国来，是从后汉起到中唐时期，在这六个世纪的长时间里面，我们拿中国的文字把它记载下来，再经过中国人以极大的诚心加以深刻的研究，于是乎许多散乱的印度宗教思想及哲学思想，到中国人手里，经过他的批评，经过他的考证，经过他的研究，然后变作井井有条的宗教信仰，井井有条的各派大小乘的佛学智慧。所以从这方面看起来，中国人根据外国的资料加以彻底的研究，把它整理成完整的思想体系，再制造一种新的文字，表达这种思想的深刻的内容。如果说印度佛学的创始大师是“生而伟大”的话，则中国研究佛学的人就是“学而伟大”了。

七、中国佛学的独特成就

在此，西方研究佛学的人又构成一种偏见。这个偏见就是：佛教的宗教是印度人创获的，佛教的哲学智慧也是印度人创获的，中国人只是承受而已，没有任何贡献。他们以为中国的佛学就等于原来的印度佛学，这可以说是很大的误解。这个误解，是西方人所犯的一个很大的逻辑错误。譬如近代逻辑学家卡纳普在《意义与必然性》中，显然把逻辑语言划分为两种：一种叫做“事物语言”，第二种是以事物语言为对象再加以新的深刻的研究。用逻辑的专门名词来说，这是两种不同的文字，一种是“事物语言”，第二种是成立一种“后设语言”，说明原来那个事物语言是怎样形成的。在这里面我们可以说，事物语言同后设语言是逻辑思想上表达方法的两个层级，在中间是不能画等号的。

我们了解这一方面的逻辑区别之后，就可以晓得，从印度介绍及翻译进来的，都是巴利文或者梵文的文字记载，假使我们把这一

方面记载的思想当做一个研究对象的时候，第一个就要问：在不同的文字记载里面，它的差别在什么地方？所记载内容的差别在什么地方？它的意义如何区别？它的价值如何估定？它的真伪如何分辨？经过这种仔细的批评、研究之后，我们就可以说：原来某些思想或是不真确的、错误的，或是价值不完全相等的。我们把这些变成思想的内容，再用一种新的“后设语言”把它表达出来。所以从这一点上面看起来，西方的学者认为印度佛学同中国佛学是一回事，这是很大的逻辑上的混淆，把作为对象的事物语言（印度佛学）同后设语言（中国佛学）相混淆了。后来在中国各代产生的佛教大宗师、佛学大宗师，他们不是“生而伟大”，而是“学而伟大”的。

现在世界上因为梵文里面有许多佛学的重要资料丧失了，而巴利文里面只是小乘佛学的记载，缺了大乘佛学，所以现在真正要研究印度的佛教、印度的佛学，反倒在中国的汉文同中国的藏文里面有主要的材料。而且，这思想经过中国人整理之后，使原来的晦涩及纠杂化除了。经过中国人的研究，使佛学不仅成为一种系统，而且可以透过种种不同的思想系统去了解。像三论宗的系统、天台宗的系统、法相宗的系统、俱舍宗的系统、成实宗的系统、华严（宗）的系统、密宗的系统，从这许许多多不同的路径去了解佛学，它的意义就非常之显豁了。由此也可见中国佛学对于整个世界文化具有很大的贡献，这一点也可以增加我们研究它的兴趣。

佛教的经典经过翻译成为中国文字之后，我们发现很多新的问题。关于这些新的问题，我们看，世界上所谓的天才民族固然值得我们欣赏，同时也有它可恶的一面。既为天才而又可恶，怎么说呢？譬如像中国人，在后汉到隋唐时代的六七个世纪，把最好的心力都贡献在佛学研究上面，但是中国人太骄傲了，他把佛学的经典翻成中文以后，竟然没有留下一套完整的讲梵文的书：梵文的文法也没有，梵文的字典也没有，只是在唐代还遗留下《翻译名义集》；但是

《翻译名义集》是用中文写的，这在学术界上面可以说是一大荒唐事体。这荒唐的事体就是天才的可恶。天才的民族太骄傲，它觉得外来的思想已经被整个翻译成我们中国的文字，而中国文字是最完满的文字，所以原来所根据的梵文可以扔掉了。

这就是我所谓的天才民族太自大、太骄傲的地方，结果在文化的保留上面，有时产生新的障碍。从后汉、六朝，到隋唐时代的六七百年之间，我们的民族天才把苦功都花在梵文研究上面，假使他们把这个文字的结构，从文法、语法到词汇都保留下来，那么我们就可以彷佛近代英国人、法国人、德国人在讲希腊思想时，可以诉之于希腊的文字。这样多么方便！所以，有的时候民族太自信了，反而在从事文化工作上面会产生弊端。

八、佛学本身的内部歧见

就以流传到中国的思想为例，譬如关于原始佛教的思想有四阿含：长阿含、中阿含、增壹阿含、杂阿含；关于小乘佛学的有各种六足论以及毘婆沙、阿毘昙，再有俱舍论、成实论等。假使照这样看起来，譬如说四阿含的原始经典同《阿毘昙》或《俱舍论》或《成实论》的记载，在内容方面就有许多不同甚至有许多冲突矛盾的地方。这是小乘的经论同原始经典之间的差别。再就大乘佛学对照比较来看，譬如《般若经》、《法华经》、《涅槃经》、《楞伽经》、《解深密经》、《密严经》等等，我们可以说，大乘佛学经典所记载的内容同原始佛教的经典内容有许多差别，同小乘佛学的许多经论也有很大的差别。而这种差别里面，在中国的翻译文字所记载，都说是释迦牟尼流传下来的，那么这句话靠得住，靠不住？

所以在印度老早就流传了“大乘非佛说”。所谓大乘不是释迦牟尼的教义，亦即原始佛教只在小乘里面，像四阿含才是真确的。我

们怎么晓得这句话老早就流传了呢？法相宗里面有《大乘庄严经》，后来流传在法相唯识宗里面，叫做《大乘庄严经论》，在这部经论里面，法相宗的重要人物无著曾经出来辩护说：大乘佛经尽管在内容上有许多差别，但是其中所记载的教义都是释迦牟尼的精神表现。他提出各种证据来辩护，正因为有这一辩护，我们就晓得在无着以前一定老早流行了“大乘非佛说”的说法。第七世纪以后，佛学在印度衰微了，继起的是婆罗门教的复兴以及印度教六宗哲学的新发展，而大乘佛学在当时正是所谓异端邪说。因此印度虽然早已经发现了这一说法的问题，但是它并不认为严重。

等大乘佛学到了中国，变成中国文字记载之后，我们就发现佛学的经典，在经、律、论的内容上有许许多多差别，那么如何把这些差别整理清楚，再保存真正的佛教经典、真正的佛学文献，就成了一个很主要的问题了。这一个问题应当分别来看：首先把各经彼此之间的内容差别与冲突存而不论，只就论与经之间的差别来看，这是比较容易解释的。因为原始宗教是一回事，而根据原始宗教的教义所得到理论上的研究结果，又是另外一回事。这在任何宗教里面都有类似的情形，就是基本教义同各种神学的解说不同。而在佛学里面，经同论的差别更是可以不同。因为论的作者不管是小乘论者或大乘论者，同原来创始宗教的释迦牟尼相隔少则两三个世纪，多则五六个世纪。由于各时代的学术风气不同，因此各作者便根据他本人所接受的某种宗教、某种学说，把它投到自己的生命里而去体验，然后再把他的体验发表出来成为不同的学说系统。

犹之乎中国的十三经，本文是一回事，汉人的注又是一回事，唐以后的疏又是一回事；十三经同十三经的注疏是属于不同时代的思想。所以内容不同，体系不同，这是很容易解释的。

但是佛学上面最大的困惑是对于经而言，尤其在中国如此。因为中国以儒家的思想、老庄的思想为背景，然后在接受外来的宗教

时，不从这宗教的本身来体会，却重视这宗教所启示出来的哲学智慧。照这样看起来，中国佛学家的着重点，从六朝以后大部分摆在大乘佛学这一方面……而大乘佛学从《般若经》起，以及后来许许多多的经典，假使拿来同原始佛教的四阿含的经典对照的话，就会发现许多地方，属于不同的思想体系。

譬如，在所谓原始佛教经典的四阿含里面，主张四法印“常乐我净”是四颠倒见，是要不得的思想。世界是无常，无常是苦，要找出苦的原因，然后再求解放。四法印是原始佛教四阿含里面的记载，一般认为这是释迦牟尼的根本学说。但是到了大乘的经典，尤其是后期很重要的《大般涅槃经》，却认为常乐我净不但不是颠倒见，甚至倒过来，世界是永恒的，佛性也是永恒的，大的精神自我所谓真如，也是永恒的。原来四阿含所认为最要不得的四种思想方式与内容，到《大般涅槃经》却处处把它颠倒过来了，认为以前的那个思想是颠倒见，以后的才是真理。

照这样看起来，大乘经典同小乘经典的冲突要怎么解决呢？不仅此也，我们把大乘经典的内容相互比较之下，譬如《大般若经》是空宗，主张物质世界不真实、生理世界不真实、心理世界不真实、甚至于上层的精神世界也要把它空掉；但是华严宗则不然，《华严经》的一真法界，把世界的各种层次，物质世界、生理世界、心理世界、精神世界、菩萨界、佛界，统统落到大的因陀罗网里面作全盘肯定，万有都是真实，因此华严宗是个大的有宗。大的有宗同大的空宗的思想根本是冲突的，但是两者都认为是释迦牟尼所说的。

再就法相唯识宗来看，它在初起的时候，譬如无著、世亲，尤其是世亲，他原先接受小乘佛学的俱舍宗，那是主张唯实论，甚至素朴的唯实论，认为客观的世界是真实，世界上的生活也是真实，生命界的人类有其自我；但是，世亲自己到中年以后，马上从俱舍宗透过成实宗为媒介，把肯定客观世界真实的“法执”去掉，把肯

定主观自我的真实“我执”也去掉了，然后透过知识论上的唯心论，把客观世界的构造，主观自我的构造都化成心灵的状态或作用。换句话说，等于透过西方的康德哲学来讲物质世界的秩序，来讲自我状态构成。就是第一步把它们化成经验的概念，其次化成范畴，然后再变成先验的概念，认为它是由先验的意识状态所构成。这在大乘经典里面，又把《华严经》肯定万有都是真实的这一态度改变了，又把这客观性化成主观性了。

由此看来，我们要是平常不读佛经，不读重要的论，尤其过去大陆上许多讲佛学的人不看佛书，在台湾虽然书比较容易获得，但大家还是不肯看，却在那个地方开口闭口谈这一方面的佛学、那一方面的佛学，谈得头头是道。这头头是道所根据的，都是第二手的材料、第三手的材料、第四手的材料，假使我们把原始的材料一对照起来，立刻就发现许许多多的冲突、许许多多的矛盾。

九、几层具体的冲突

关于这一点，在初唐的时候，有一位李通玄，他活了九十六岁的高年，他虽然不是和尚，却是山林的隐逸之士，一生都在研究重要的佛经，尤其对于《华严经》，六十卷的《华严经》及新的八十卷的《华严经》都是仔细研究。于是乎他在一百卷的《华严经》和论里面，提出了大乘经典的冲突有以下许多层次：第一种，譬如《大般若经》平常讲般若为佛母，一切人透过菩萨要成佛的时候，一定要彻底了解这个最高智慧。《大般若经》里面对于世界的各种层次——蕴界处——统统认为不真实，要把它化掉，把它化成空相之后，宇宙里面假使再有最后的究竟，用一个范畴概括起来，只能够叫做空性。一切下层的真实都要把它化成空性，这是空宗的主要经典《大般若经》的要义。

第二种就是《解深密经》。《解深密经》在中国从六朝到唐代就有四种不同的翻译，它讲的既不是肯定有的真实，也不是肯定无的真实，而是非有非无。非有非无就法相唯识宗后来的思想上面看起来，当然叫做中道；但是它讲中道，还是藉“有”这一方面来着想，因为它把它化成阿赖耶识第八识来讲。这显然是唯心论，而这种唯心论是有宗。但是这个有宗讲第八识的时候，叫做如来藏。如来藏从价值学方面看来，一方面是善的来源，第二方面却是恶的来源。换句话说，它是一个善与恶集中混合的中心。这样看起来，显然在这里面存在着善恶二元的挣扎。所以以后在《解深密经》里面，先从知识论这一方面跳过一层，在第八识上面再跳过一个更高的统一，所谓阿摩罗识第九识。因此《解深密经》用西洋哲学的名词来说，叫做彻底唯心论，就是肯定超越的自我是真实，超越的自我的意识状态是真实。这样一来，从《大般若经》空宗看起来这是有宗。空有对比，两者之间有冲突。

第三层，譬如就《楞伽经》来说，它把宇宙万象化成许多范畴，所谓“五法三自性，八识二无我”，以这十几种基本范畴来说明宇宙万象的构造。但是这种说法的结果，显然对于以前两种都是在半路上面。它否定下层的经验宇宙，像《大般若经》把宇宙化成内空、外空、内外空、空空、大空各种空之后，剩下来一点东西都没有。《楞伽经》里面“五法三自性，八识二无我”对宇宙的下层，也跟着《般若经》把它否认掉了；但是对宇宙的上层还是肯定的。于是乎这样一来，它变作半空半有了。前面是全有与全空对垒，现在在法相唯识宗所根据的《楞伽经》里面，是半空半有。这三种经对照起来又不一致。以上三种经，或是用梵文记载的，或是用中文记载的。

但是到了《维摩诘经》（《维摩诘经》也有四种以上不同的翻译），就说假使把宇宙万象，当成真确可靠的思想，我们应当有所凭借，应当能拿文字语言把它记录下来，因此语言是可靠的，文字的

记录是可靠的。但是《维摩诘经》里面却说，宇宙万象，纵然从宗教上面看来有神性，从哲学上面看起来有很高的智慧，但是这个神性同智慧，都不是任何语言、文字所能够表达的。因此前此一切文字经典里面所记载的内容，可靠性都发生了问题，因为那是“不可说，不可说”的秘密。

我们再把许多佛学经典对照起来看，那么小乘佛学有许多信条，大乘佛学也有许多信条。但是在这些信条里面，《华严经》与《方等经》不同，《方等经》与《般若经》不同，《般若经》与《法华经》与《涅槃经》又不同。在这种情形之下，《法华经》的作者就想出一种办法，就是把宗教的教条同哲学的智慧分成两类：一为权教，一为实教。所谓实教，从《法华经》到《涅槃经》都是教人在佛学的宗教修养及哲学研究上面要登峰造极，变成如来，变成佛。而在这之前的各种经典都是方便说法。所谓方便说法就是说了不算，只是要引起钝根人的信仰，才诉之于文字的。但是，这些累赘的话都是为了引人信仰的，假使你真正能够信仰，能够根据这信仰成佛，那么以前那些都可以不要了，都是方便说法而已。因此许多大乘经典把它烧掉，也没有关系，因为只要能够成佛就达到目的了。所以中国以后的禅宗说，假使是金子做的佛像，把它熔化掉；木头做的把它烧掉；泥做的把它投到水里去；许多经典上的说法都是空话。照这样看起来，许多大乘经典有或没有，好像不关重要。

到了《大般涅槃经》里面又说，重要的是追求宇宙之光。假使这光明已经内在于精神，内在于吾心，那么，客观世界真实或不真实有什么关系？经典有没有有什么关系？只要有佛性，抓住那个佛性，就可以成佛。这样说来，假使中国再出一个秦始皇，把所有的佛经都烧光，只剩下一部《大般涅槃经》，好像我们还是可以成佛。

最后，在各种经典里面，譬如《华严经》称为经王——经中之王，但是在经中之王的观点看起来，反倒说是：佛性就构成一真法

界，这一真法界里面有千万层有宗的层次，各种层次都是重要的，都是真实的。假使就这几部重要的经典内容看起来，没有一处和谐一致，处处表现冲突矛盾，那么现在我们面对这一种困难，怎么样解决呢？从这里就引起中国在佛教研究上面所谓的“判教”运动。在这种情形之下，产生三论宗、天台宗、法相宗、华严宗、禅宗、密宗六种，再加上其它四种不同的大小乘佛教系统，一共在中国产生十种不同的学说。

（一九七四年十一月十四日讲）

六　中国大乘佛学

——佛学从印度到中国的演变

一、大乘佛学的起源背景

我们上一次讲到唐代李通玄，他曾说几部重要的大乘经典像《华严》、《解深密》、《楞伽》、《般若》，以及《法华》、《涅槃》等相互对勘之后，发现往往是冲突的。我们假使认为这些都是释迦牟尼的说法，至少其中就有许多无法一致贯通之处。因此在印度本土就有一种说法，就是“大乘非佛说”。譬如在法相唯识宗的《大乘庄严经论》里面，无著曾起来辩护，举出种种例证说“大乘是佛说”。那么假使大乘经典真正是释迦牟尼的教义或智慧的表现，何以在内容上面会有许多冲突，至少前后不一致呢?

譬如在第五世纪，就是在南北朝的初年，中国有一位刘虬老早就说了：在佛学上面可以分两部分：一种是了义，另一种是不了义。有的大乘经典是完满的真理，叫做满教；另有一些叫做半教。半教就是不了义。但是照这样说起来，对于这个问题，不但没有解决，而且更加深了。所谓了义应当是什么呢？我们用近代的名词来说，

它是完满的真理。假使释迦牟尼说教的时候，所说的是完满的真理，就叫做了义或是满教。但是另一方面，大乘经典有些是不了义，等于说是片面真理。这样一来岂不等于谤佛，对于说教的释迦牟尼是大不敬。他勤勤恳恳的说教，结果说出来的是片面真理或者表面真理，这又如何解释呢？如果是这样，那这个问题不但没有解决，反而加深其中的冲突。

所以在这一点上，我们应当把这个事体弄清楚。假使小乘说：这里面有了义、有不了义，犹可说也。因为在释迦牟尼说教的时候，小乘的对象不是利根人，而是钝根人；不是天才而是寻常的凡夫。对平常的人说高深的道理，可以像平常上课一个样子，有两种办法。宋人小程子（程颐）说，哲学家“有有德之言，有造道之言”。所谓有德之言是什么呢？就是圣人说他自己的话。圣人说他自己的话，你假使不是圣人，当然听不懂。所以本来是完满的真理，但是你听不懂，这完满的真理就变成不了义。这个犹可说也。但是平常所谓大乘经典，它的对象不是为声闻乘，不是为缘觉乘；换句话说，它不是为小乘人说的，而是为菩萨同大菩萨说的。大菩萨是马上就要成佛的；假使还没有到大菩萨，也是接近了。对于接近佛的人，你说的话，应当是没有不懂的。

譬如在《大般若经》第七会里面谈到文殊师利般若。在文殊师利般若这一方面说起来，就很有趣。譬如释迦牟尼说了空宗以及许多高深的道理，但是从文殊的眼光看起来，却说：你说了我根本没有听见，也没看见你所说的是真理，我从来不把那个东西当做真理。你说有佛，我也从来没有看见过佛。文殊本身是绝顶聪敏的，早就深通空宗里面无相为相、无性为性的道理，因此他面临真理，也是视而不见。假使要把真理当做真理，那就是一种执着了，就是讲空宗的哲学没有讲到家。假使他面对了释迦牟尼，马上同凡夫一个样子跪下来，把他当做教主，那只是表现他自己的奴性而已。所以他

面临释迦牟尼，老早把释迦牟尼看作同他平等的人，释迦牟尼是一个大教主，但是在他看起来却同凡夫一个样子，再也不执着了。假使照这样说起来，还有一点道理。因为愚钝的人不了解，责任是在愚钝的人本身，而不在说教的人；假使说教的对象是天才的利根人，而在利根人面前，真理变作片面真理或表面真理，那么责任不在听的人，而在说教的人。

然而，在中国最初却是拿了义与不了义来判教，所以等于没有解决这个问题，反而把问题加深了。现在有几点是我们可以看得出来的，譬如小乘教义同大乘教义之间有冲突及前后不一致，这是很容易解释的，因为小乘教是为钝根人说的，为下乘人说的；而大乘教是为利根人说的，为上乘人说的。所以这中间有冲突是不足为奇的。再有第二层，假使大乘经典同大乘论有冲突，譬如《般若经》同《大智度论》有冲突，《般若经》同《中观论》有冲突，这也是很容易解释的，什么道理呢？因为经是代表释迦牟尼的最高的宗教立场，而论是他的门弟子觉得经不容易被寻常人所接受，所以从经里面跳出来，从著者本人的立场去解释它，那并不代表释迦牟尼，而是代表释迦牟尼的门弟子或信徒。所以经与论有冲突，也是很容易解释的。

现在最困难的是大乘经典本身。譬如《华严经》与《般若经》内容不一致，《般若经》与《解深密经》、《楞伽经》不一致，而《解深密经》同《法华》、《涅槃》又不一致，这倒是个严重的问题。因为这一类的经典都是佛教的教主释迦牟尼对利根人说的，对菩萨与大菩萨说的。现在在这里面有冲突、矛盾及前后不一致，这才是严重的问题。

二、印度哲学源远流长

要解决这一类问题，我们就牵涉到另外一个问题。佛教的思想原本是印度思想，但是在印度思想上面，佛教并不是原始的思想，而是后起的思想。在它以前在宗教上面有婆罗门教，而佛教是对于婆罗门教的一个反应。同时根据婆罗门的教义也产生了高深的哲学，就是印度的经典里面所谓《奥义书》的哲学。但是最初的《奥义书》是纪元前十五世纪就有了，一直发展到纪元前七世纪、六世纪，就是佛教产生的时候。换句话说，在这以前老早就有高深的印度哲学了。假使从这一方面看起来，佛教的小乘哲学同大乘哲学又是对《奥义书》哲学的一种反应。所以在历史上佛教在印度是后起的宗教，它反应的是原来的婆罗门教，大小乘佛学也是反应在它以前的《奥义书》哲学；同时，它又反应与释迦牟尼同时的正理派、数论派等等的哲学。由此可见佛教在印度不是天上面掉下来的，佛学在印度也不是天上面掉下来的，它是反应在它以前或者在它同时的几种宗教信仰或哲学哲理。因此大乘经典里面的许多不同，正是因为它所反应的宗教对象不同，它所反应的哲学体系又不同。所以大乘经典即使是释迦牟尼的学说，它也是在不同的时代、不同的背景之下所产生的反应，这样，在内容上面当然是有差别的。

现在我们就要问了，在佛教未产生以前，究竟印度有什么样的思想。当然，中国在两晋以后所了解的印度的宗教与哲学的背景，同我们现在所了解的不同。为什么不同呢？因为从两晋以后到六朝时期，佛学在印度是鼎盛的状态，所以从佛教与佛学的立场，把印度婆罗门的宗教与《奥义书》的哲学、数论派的哲学，当做异端邪说。因此造成在历史上面，中国人对于印度其它非佛教的思想、非佛学的思想，也认为是异端。

但是从我们现代的眼光看起来，我们晓得，佛学在印度从纪元后七世纪就衰退了，继起的是婆罗门的宗教与哲学复兴。一直到十九世纪之末、二十世纪初年，可以说佛教在印度始终没有复起。从七世纪以后到现在，流传在印度的宗教是婆罗门教，哲学是《奥义书》的哲学，而佛教在印度可以说没有多大的影响。因此，在纪元前七世纪以前，纪元后七世纪以后，都是印度本位的宗教与哲学兴盛的时候，而佛学是衰退的时候。所以我们现代人所了解的是佛学在印度可以说没有多大地位，佛教在印度也没有多大地位，变成了历史上面的陈迹。从纪元前七世纪以前、纪元后七世纪以后，就印度的本位思想上面看起来，佛教才是异端邪说。在历史上面我们要把这一点分辨得很清楚。我们现在是在二十世纪，我们对于印度思想，比中国以往从两晋以后一直到隋唐时代的佛学家所了解非佛教的印度思想，可以说要知道得多，他们那个时代要知道得少。为什么知道得少呢？因为那时是在佛学鼎盛的时候，它把以前的思想当做一个反应的对象，对以后的思想的新发展也还不晓得。

但是我们现在了解得多些是什么道理呢？譬如关于印度哲学，自从欧洲人把梵文的文法同句型理得相当清楚之后，我们可以说梵文在印度并没有真正死亡，它还存在于退隐山林的老师宿儒之间。而现在从欧洲着重梵文以后，近代印度的学者又重新起来研究梵文；再加上印度虽然亡于英国一百多年，但是正因为这一点，印度人对于西方文字能够把握的比较多，所以现代印度学者，譬如像 Hiriyanna，Dasgupta，Radhakrishnan，Motti 等人，他们拿英文所写的印度传统思想，就可以表现很大的成绩。所以我们透过现代印度人自己用英文写的著作——往往是大部头的。从这里面，我们可以说现代人了解印度非佛教、非佛学的哲学思想体系，比六朝以后到隋唐时代的中国人所了解印度的原本的思想要彻底得多。

三、印度哲学发展简系

从纪元前十五世纪、十六世纪起，一直到今天二十世纪的三千多年里面，可以说，在纪元前第六世纪以前，统统是印度婆罗门的宗教、《奥义书》的哲学。然后在释迦牟尼的时代，印度思想衰退了，但是它把传统哲学的思想，藉文学、诗歌表达出来了。譬如像《本事诗篇》等于是西方的《荷马史诗》；譬如《薄伽梵歌》这一类文学的作品同宗教的作品，等于是西方耶稣教里面所谓新的《圣经》。所以它借着文学与宗教里面的诗歌普遍的流传下来了，也没有法子把它打倒。况且在哲学上面，释迦牟尼当时及以后佛学结集的时候，又有两个大的系统同时流行，所谓耆那教的哲学及数论派的哲学。等到七世纪以后，佛教传到西域、中国，再传到北边的高丽、日本，南边的越南这些地方以后，它在本土已经衰退了，代之而起的是所谓后期弥曼差学派及六宗哲学。

在这方面我用了一个名词，叫做“一源、一支、二本、三流、六派”。这是印度的哲学。所谓一源是什么呢？就是四吠陀。所谓一支是什么呢？就是与佛学同时的耆那教的宗教及哲学，这是一个旁支。然后二本是什么呢？就是从一源里面产生出来的，一方面叫做梵书，第二方面是《奥义书》。《奥义书》有一百多种之多，这都是印度正统的思想。然后再有三流，就是印度正统派的宗教同哲学经过高度的发展之后，渐渐衰退了，继起的是佛学的反应，所谓纪元以前的佛学与纪元以后的佛学；换句话说，这段时间是九百多年将近一千年，就是从纪元前三世纪，到纪元后七世纪，这是前后期的佛学。与前后期的佛学同时，传统的思想本身虽然衰退了，但是它的思想渗透到文学里面去了，渗透到同时的经典里面去了。所谓三流的另外两派，就是《本事诗篇》以及《薄伽梵歌》这两种。所谓

《本事诗篇》，仍旧保留了传统的思想，等到佛学的高峰一过之后，它那里面印度本位的宗教与哲学的暗流马上又起来了。这起来的不是原先的吠陀，而是后期的吠陀，所谓吠檀多。这是婆罗门的哲学又藉宗教起来了，恢复它哲学上面主要的地位。这样一来，再产生印度六派的哲学，所谓数论派、瑜伽派、胜论派、正理派、前弥曼差、后弥曼差。这六派哲学起来了，把佛学又打倒了。

所以这样一来，佛学假使要发展，只有向外传。首先它传到西域那一带，因为西域当时的文化程度比较低，所以佛学传到那个区域里面没有新的发展。然后越过天山到中国来了，在中国从两晋以后一直到隋唐，产生高度的发展。以后再传到日本、高丽，也有高度的发展。

要从这么一个历史背景来看，我们才能晓得，佛学在不同的时代所反应的对象不同，所以它成立的学说内容当然是有差别。这一点，在隋唐时代以前的中国人看不出来，而我们现在因为了解整个印度文化里面宗教的趋势、哲学的趋势，所以才能够了解，而从前中国传统的佛学家就不能够了解。

现在我们再回到中国的历史上，在中国研究佛学的人认为很奇怪的事体是：怎么同是佛教的教义，却有许多根本的差别、根本的冲突、根本的矛盾？他们没有法子解释。从这么一个困难的感受里面，我们可以看出来，中国尽管有法显在东晋就到印度去，玄奘、义净在初唐的时候又到印度去，都待了十几年，他们在那烂陀这个地方本要接触印度宗教同哲学的高潮，但原来印度本位的思想已经衰退了，所以连那些人都不清楚，法显不大清楚，玄奘也不大清楚。不仅玄奘不清楚，甚至于弥勒在《瑜伽师地论》里面，把印度婆罗门宗教与《奥义书》及六宗哲学等那样丰富的哲学内容，也只是很简单的交代过去。这个交代在《瑜伽师地论》第六卷、第七卷里面：印度流传有几句话，大意说："因中有果、从缘显了、去来实有、计

我实有、诸法皆常、诸因夙作、自在等因、执害为正法、边无边等、不死搅乱、诸法无因、断见、空见、妄计最胜、妄计清净、妄计吉祥，十六异论。”这几句话假使不解释，看起来等于看天书一样。弥勒是在《瑜伽师地论》里面六、七两卷解释刚才那几句简单的句子，以后法相宗的无著在《显扬圣教论》里面解释。传到中国之后，譬如窥基在《大乘法苑义林章》里面，也是根据这一点材料；一直到中唐的时候，昙旷还是根据这些材料。这为什么呢？因为那个时候，印度本位的思想已经衰退了，零零落落的。

四、印度哲学的十六异论

现在我们就零零落落的里面，略述以下几种。

第一、“因中有果论”。在婆罗门宗教里面，那个因就等于耶稣或者希伯来宗教里面拱出来一个至上神，在婆罗门就是大梵天。整个的世界、整个的万物都是以大梵天为因产生出来的，这等于希伯来的宗教里面的“创世纪”一样。

第二、“从缘显了论”。就是把宗教上面与哲学上面的一元论变成多元论，也就是把这个因从一因变作多因。变作多因，它的力量就比较弱一点了，然后从因变作缘，不再是因生了。然后以因缘条件说明宇宙万象之所以产生。

第三、“去来实有论”。就是把宇宙万象不管是因也好、果也好、缘也好、条件所产生的条件也好，一起展开在时间的架构里面，把时间从现在展开来，展到过去——过去是真实的；那么再把它推到未来——未来也是真实的。于是乎时间的过、现、未三世三个段落都是真实的。然后把宇宙万象透过过、现、未三世安排在永恒里面。但是佛教的思想则因为反对那个永恒论，所以把宇宙万象展开在时间的过、现、未三世，变作时间之流，这可以说是一种变易哲学。

第四、“计我实有论”。在印度传统上面，譬如我们从经验的观点看起来，我存在，你存在，他存在，你我他，世界上面的众生都存在。这叫做有我论。这个我可以说是经验界的我。那么这个我从什么地方来的呢？再把它追溯到大梵天，大梵天是个至高无上的大我。

第五、“诸法皆常论”。在佛教的思想未产生以前，印度的哲学是“永恒哲学”，它观察世界，总认为世界是永恒的。不仅世界是永恒的，时间也是永恒的，存在在时间以内的宇宙万物也是永恒的。但是，佛教起来，是一个革命哲学，它马上把宇宙万物投到时间里面，过去在现在不存在，现在在未来也不存在了。这里面是一个时间之流，是无常的。所以同佛教对比之下，原来的印度哲学是讲永恒哲学，而佛教则是讲“变易哲学”。

第六、“诸因夙作论”。譬如像亚里士多德讲四因说，有质料因、形式因、目的因，此外还有第一因。真正从宗教上面看起来，假使宇宙不是无常的话，假使时间是个永恒，那么一切时间之流里面产生宇宙的万象，都是一个超越的第一因，像大梵天所产生的。这一种说法是婆罗门宗教的根本假定，但是佛学根本反对。

第七、“自在等因论”。譬如在《薄伽梵歌》里面，它有另外一种神，叫做 Ishvara，Ishvara 是什么呢？它本身是一个自在神，是一个自由的精神体，一切都是它创生出来的。

第八、“执害为正法论”。我们看宗教上面最难解释的一个问题，就是罪恶与罪恶的起源。假使面对这个问题的话，就可以看见，人类同其它万物的存在都有许多灾难，这许多灾难是祸害，这祸害从什么地方产生的？你假使要归之于真神，归之于大梵天，那当然不公平了；或者归之于上帝，那也是对于上帝大不敬。所以在这个情形之下，对于许多罪恶、许多灾难，我们平常总是给他一个歪曲的解释，就是它的来源是魔鬼、恶魔。假使恶魔有力量对于万物之灵

的人类都可以加害的话，那么那个恶魔的本事也满不小。所以在宗教上面看起来，这就是公开承认魔鬼有广大的权力，它可以支配世界上面许多的境界，还可以支配作为万物之灵长的人。

第九、“边无边等论”。譬如就空间的范围看来，就时间的前后流变看起来，假使我们把宇宙万物安排在时空的体系里面，然后我们就要问了，时空的体系是有限还是无穷？

第十、“不死搅乱论”。这是特别从宗教这一方面看起来，譬如印度的轮回才说是佛教承受婆罗门的宗教思想来的。生命是一大套轮回，而在轮回里面，尽管存在的方式现在同过去不同，未来同现在不同，但是在这中间没有真正的死亡，只不过是存在的方式转变了。譬如过去的存在叫“前有”，将来的存在叫“后有”。在一个人身体毁灭了之后，灵魂并没有死，那么他的生命可以用不同的方式存在，那个存在叫做“中有”。假使从这一方面看起来，我们可以说，物质宇宙的存在、生命的存在，以及其它万物的存在，并没有真正毁灭，它是不死的。但是这个不死，也产生问题了：因为好人不死，他可以做好事体，假使魔鬼不死呢？那灾难实在就无已了，因为他的不死可以搅乱整个世界的秩序。

第十一、“诸法无因论”。婆罗门思想渐渐衰退之后，假使人家不信大梵天的信仰，世界就成为没有原因了。甚至于在顺世派的哲学里面，根本是一套唯物论，它根据唯物论的立场可以反对宗教，也可以反对宗教上面所肯定的精神主宰。这样一来，叫做诸法无因论。

第十二、“断见论”。我们想一想，假使我们把亚里士多德所谓的“四因”之中，第一因及最后因否定掉，只剩下质料因及形式因，那么就可以说：假使人要存在，没有不朽的原因；假使物要存在，也没有不朽的原因。在这种情形之下，物质可以毁灭、生命可以毁灭、心灵也可以毁灭，这叫做第十二种的“断见论”。

第十三、“空见论”。由于一切存在同存在的保障都没有了，这一种思想流行之后，马上产生了“空见论”：世界上一切都是空的，存在并不真实，因为没有原因保障它；摆在时间里面，又是生灭变化的无常。这是第十三种。

第十四、“妄计最胜论”。在上述情形，无因论、断见论、空见论产生之后表现出来的，就类似今天的世界：讲宗教，宗教衰退了；讲哲学，哲学衰退了；讲艺术，艺术的情调堕落了。这样一来，整个存在的理由没有了，存在的价值标准也没有了。这就叫做“妄计最胜论”。

第十五、“妄计清净论”。如果把本来是错误的观念、狂妄的观念，像王大妈裹脚布一样，也说出很长的理由，把这一套狂妄的思想再给它一种委婉曲折的解释，表面上看起来，好像是持之有故，言之成理，这叫做“妄计清净论”。

第十六、“妄计吉祥论”。上述“妄计清净论”所表达的真理还是很勉强的，你尽管说出来持之有故，言之成理，但是人家假使不相信，你还是无可奈何。所以再在那个地方做一种工作，叫做“妄计吉祥论”，就是把明明错误的思想，再根据伪设的理由指出来许多效果，并拿这个效果来诱惑人。这叫“妄计吉祥论”。

五、佛学在印度的初兴

以上就是印度各种不同的本位思想衰退之后，所形成的种种末流。由于弥勒生在印度佛学鼎盛的时代，所以从佛学高度的智慧看起来，印度传统的宗教同传统的哲学，只不过是这十六种不同的学说而已。

但是，弥勒所了解的印度思想，与中国六朝到隋唐时代的大乘佛学家所认识的印度传统思想，都不够完整，所以把印度的思想背

景说得那样子贫乏。但是由于我们今天对印度思想的了解，我们晓得连近代西方也已经承认：印度文化是很高的文化，除掉佛学之外，还有婆罗门的宗教、《奥义书》的哲学，以及六宗哲学、耆那派的哲学等等。我们今天再读现代印度哲学家所写关于印度传统思想的著作，可以知道印度在佛教发展以前与佛教衰退以后，一直有许多丰富的思潮。因而我们对于印度文化的了解，就是像西方人也都要承认它具有令人惊讶佩服的地方，而不是令人可怜同情的。

由此可见，我们现在研究佛学，首先要把虚矫之气去掉。为什么？因为传统的中国佛学认为自己是正统，是真理所在，然后一切其它的印度思想都成了异端邪说。这可以说是在历史上面构成了一种错误，这个错误我们要把它去掉。去掉了这个错误之后，我们再看佛学在印度的发展，以及它流传到西域、流传到东亚、到中国的发展，又构成了什么样的状态。现在我们就要问：佛教与佛学在未传到中国以前，在印度的发展是什么样的状态？传到中国以后，新的发展又构成什么样的状态？

关于这一点，我们首先就印度方面来看。我们晓得，印度先有小乘佛教与小乘佛学，然后再有大乘佛教与大乘佛学。而在小乘佛教里面它的经典有两种文字记载：一是梵文，二是巴利文。一般说来，梵文的记载是北传的，从克什米尔传到西域大月氏、康居、安息，然后再传到中国新疆这个区域。然后又直接从克什米尔一方面传到中国本土；另一方面传到西藏。这是北传的小乘佛学。但是小乘佛学在印度北部克什米尔经过一个过渡期，就逐渐发展成为大乘佛学。因此当传到中国来时，小乘佛学的分量很轻，大乘佛学的分量较重。南传的佛学就传到锡兰这个区域，然后从海路再传到东亚的其它部分，譬如像越南、缅甸、泰国等。这是南传佛教，与中国的关系比较小。

而在北传方面，小乘有一部书，就是印度人世友所写的《异部

宗轮论》。这部书很简单，玄奘把它翻译成华文以后，他的弟子窥基给这部书作了一个注。

我们根据《异部宗轮论》的窥基的注，可以知道：原来释迦讲道时，有所谓上座部同大众部。什么叫上座部呢？譬如说释迦牟尼是一个宗师，他的门徒、学生就可以分为内圈子的同外圈子的。内圈子的人对于他亲切些、了解得多些、地位也高些，所以叫做上座部。然后大众部就是外围的人，同他关系疏远一点，对他的了解，也许程度上面稍微次一点。因此，原来释迦牟尼的学生中间，所谓内圈的弟子构成上座部，外围的弟子构成大众部。

然而很奇怪的一个现象是：平常以为最接近老师的，他的造诣应当很高，但是有的时候不然。因为他同老师很接近，假使他的老师气魄很大，把他罩住了，使他跳不出老师的手掌心，结果他在思想上面反倒保守些；或是胆子较小，要发议论的时候，总要回过来看看老师。于是乎，这样一来，思想反倒不易进步。而在大众部，同老师距离远一点，于是他一方面接受这里的思想，同时也可以接受新的思想，使他反倒进步些。因此在大众部，以后尤其在小乘里面，从六足论看起来是循规蹈矩的，但是从大毘婆沙论看起来，大众部里面许多派别的思想很自由；也就因为它们自由，所以发展得很快，往往一跳就从小乘的部分跳到大乘的部分。

现在关于小乘，从两部里面再分出上座部九派，大众部十一派。合起来总共是有二十派。在《异部宗轮论》里面叙述得很详细，而窥基再给它一个注解。接着窥基在《成唯识论》的《唯识料简》同《大乘法苑义林章》里面，再把它归并了以后，流传到唐代。唐代的昙旷再注佛学另外一部书，叫做《百法明门论》。他在《百法明门论》里面再根据窥基把二十部小乘论归并起来，成为六派学说。

六、佛学小乘的六派思想

这六派学说，第一派学说叫做“我法俱有宗”。我法俱有宗翻成近代的名词，就是“实在论”或“唯实论”。自我是真实的存在，同时环绕人类自我的客观世界，也是真实存在。把主观世界同客观世界两方面都一律肯定。这显然就是唯实论。这一派小乘佛学以后到了中国方面，就是所谓的俱舍论。

第二种叫做“法有我无宗”，翻成近代的名词，就是“半唯实半唯心论”。自我是主观的心灵状态，要化成因缘条件。换句话说，就相当于西方哲学里的洛克与笛卡儿，在他们的二元论里面，客观世界是真实存在；自我是心灵状态。但是自我的心灵状态，连心理原子也不承认了。这样一来就可以说，从洛克同笛卡儿后期的发展，直到休谟，客观世界还存在，但是主观心灵的构成状态却被化成许多条件，最后连条件也化掉了。这在中国就是小乘佛学的成实论，所谓的有法无我宗。

第三、小乘佛学还有一派，把主观的存在同客观的存在都化成思想上的范畴，然后又把思想范畴安排在时间里面，而时间是刹那刹那的生灭。在这里面，时间没有延续性，所以过去也不真实，未来也不真实。因此若把宇宙万法化成范畴，安排在不真实的时间里面，连法的存在理由也化掉了，这叫“法无去来宗”，是第三种学说。

再有第四种学说，叫做“现通假实宗”。时间并不是同等的，有些时间的段落是真实的，有些时间的段落是虚妄的。譬如“现在”，大家都可以体验，都可以证明出来，我们就肯定它是真实。假使回到“过去”，就要凭借记忆。在记忆坏的人来说，过去对他不是真实的；甚至记忆好的人，遥远的过去还是记不起来的。至于“未来”，

根本现在还不存在，过去也不存在。因此我们解释宇宙万象的时候，就要把它化成不同的种类，过去同未来较为渺茫，我们所能够把握的是“现在”时间里面的一切存在。但是，假使要肯定现在的存在，我们就须渐渐转移到过去，因为当过去存在的时候，它也是“现在”。我们处在现在而肯定现在是真实的，我们把时间倒转过去，过去也是个现在，在当时存在的人来说也应当肯定他的现在是真实的。这样一来，可以把现在的实转移到过去的假，然后可以对过去的假有不同的估价。再看看未来。未来虽然从现在看起来，是个不真实，但是假使我们把时间加长了，现在可以变作真实的未来，譬如三十年以后出生的人，他把握他的时间，也不叫做未来而叫做现在，未来是我们称他的。这样一来，把“现在”一段时间的真实性转移到过去，又转移到未来；连带了推论过去也许是真实，未来也许是真实。这叫做“现通假实宗”。

第五种叫做“俗妄真实宗”。这就是佛学上面许多地方所流传的二谛说。所谓二谛说，就是把世界化成两个：一是世俗界，是现实的；二是出离这个现实界。于是二谛说里面，一方面是世俗，一方面是出世。这样一来，就是把世俗界流行的一切信念及思想当做虚妄，然后转移到超越的世界上面，认为那个理想界才是意义与价值之所在。这一种说法叫做俗妄真实宗。因此在小乘佛学里面，大家都忙着出家，认为处身现实界是痛苦，所以要离开，要出世，要做逃兵，要逃到别种境界去。

第六种说法可以说是小乘转到大乘过渡时期的一种说法，叫做“诸法但名宗”。诸法但名宗主要是说，从俱舍宗的唯实论转移到“半唯实半唯心”的成实宗，然后对于整个世界，不作绝对的全部否定，认为世界上各种差别的境界，也许是可能的存在，但要看我们怎么解释它；然后从假名里面产生一套方法、一套逻辑，再根据这套逻辑去对各种差别世界作不同的说明。但是这不同的说明并不见

得就是真理的表现，而常是近似合理的解释。

譬如小乘佛学讲四圣谛苦集灭道，认为这是真理，但是到大乘经典却认为这根本是邪见。譬如《涅槃经》就认为苦空无我的说法不是真理，而是颠倒见。然后再就小乘所谓十二因缘来看从无明行识起，肯定一大套思想过程，一直到爱、取、有、生、老死；认为这个十二支因缘构成了一大套循环，把现在的一切存在、过去的一切存在、未来的一切存在都套到因缘条件里面去了，构成一大套轮回，永远不能够解放出来。但是到大乘佛学就把十二因缘当做一个假名，当做假设之辞。假设之辞里面，看不出它的可能性，也看不出它的合理与不合理，这就构成因缘假，再从因缘假里面构成因缘空。于是乎大乘佛学起来了，就把十二因缘当做思想范畴所构成的一个思想体系，而这个思想体系本身只是一个可能的说法而已。这个可能的说法本身，我们可以把它打破，这样一来，就从轮回里面跳出来了。以上就是小乘佛学在印度原有的二十派说法所归并成的六种不同学说。

七、传入中国的空有二宗

传到中国的六足论思想，较为接近俱舍论，而大毘婆沙论则接近成实论。以此为过渡，到中国来的小乘有两派：一是俱舍宗，一是成实宗。其余的就变作大乘佛学了。但是从大乘佛学在印度能够产生许多内容不同的经典出来，也就可以想见它在印度有高度的发展，才有不同的大乘经典出现。但是玄奘到印度的时候，正逢印度佛学复兴之后又将衰退之时，所以玄奘虽然遍游印度，但是他住得最久、接触最多的还是在印度的佛教中心那烂陀寺。他在这个地方接触了两派思想。当时印度的两大宗师，一位是中国翻作智光的。智光在当时的那烂陀寺所发挥的学说是龙树的空宗系统，在经典方

面主要有四论，就是《大智度论》、《中观论》、《十二门论》，以后提婆的《百论》等，都是发挥龙树的学说。而龙树的学说所根据的经典是各种《般若经》，这就构成了空宗，讲空相、讲空性的空宗哲学。

另外一派有宗哲学，就是传弥勒《瑜伽师地论》、无著《显扬圣教论》、世亲护法《成唯识论》的。而在经典方面，第一种是《华严经》，第二种是《楞伽经》，第三种是《解深密经》，第四种是《密严经》，然后是《大庄严经》、《如来藏经》这些体系。换句话说，这个体系就是属于无著的系统、世亲的系统，再一直上溯到弥勒的系统。传到中国就成了玄奘同他的慈恩寺派，这是法相唯识宗。故法相唯识宗可以说是有宗，而有宗里面主要的学说就是《楞伽经》所说的："五法三自性，八识二无我。"有宗与空宗在印度，一个是智光的学说，另一个是戒贤的学说。但是对这两大宗师，玄奘本人倾向戒贤，所以他是近于有宗的法相唯识宗，而对于空宗的般若宗所承受的影响则比较少。但是玄奘回国以后，譬如在老年时曾经发誓说：假使不翻完六百卷的《大般若经》，我不死。结果居然在他未死以前把六百卷的《大般若经》翻译完成了。所以由此看来，他虽然是有宗，但是对于由智光所承受的般若宗同龙树的影响还是深深的感受着。

在佛学未进到中国以前，婆罗门的宗教哲学早已有高度的发展，然后佛学上面也有二十部小乘佛教的思想，以及大乘的两个系统——空宗与有宗。这样传到中国来，必须经过三个时期。我们对于外来的佛学思想要有凭借的话，一定须把它的经律论三藏先翻译，但是两晋以前的初期接触是间接的，经典不完全，所以在这一时期里面，从后汉到西晋，中国在佛学上面没有多大建设。等到了东晋时代，尤其是经过北魏、苻秦、姚秦，因为处在西陲，同西域比较接近，从新疆的佛学家与从印度本土克什米尔来的佛学家，也渐渐多了，然后开始大量的翻译，这一点我们上一次已经说了。经过鸠摩罗什、觉贤、昙无谶、真谛等人的努力，大乘的经典除了方等部之外，如

来藏系的经典也翻译了。在论方面，除了龙树空宗的许多论，弥勒、无著、世亲、护法的许多论也渐渐翻译了。

在六朝的时候，因为北方处在外族统治之下，所以发展的重心在南方，尤其是般若宗的经律论同法相唯识宗的经律论，在南朝从刘宋时代开始流传到齐梁陈就很发达了。尤其是南朝梁武帝时代，要是不动乱的话，般若宗的思想应该更为普遍流行。可惜这个时代累积了许多般若系的重要著作，没有流传下来，否则南朝般若系的空宗哲学，一定更为兴盛。

印度龙树的空宗思想在中国经过鸠摩罗什的引介，再透过他门下四杰，尤其是僧肇、道生这些人传播之后，产生了很大的影响。这样一来，尤其是江苏，江北的扬州，江南的南京，都成为中心。到隋唐时代，般若宗的空宗体系直接影响到三论宗。而法相宗的有宗体系，在隋唐统一之后，又从南方流传到长安，这样引起来的是慈恩寺派。譬如像玄奘同他许多学生，义净同他许多学生直接到印度去，把法相唯识宗的资料大量传递进来，再加以翻译。然后从三论宗空宗，再兼顾到空有二宗，就形成天台宗，它要提倡一个中道哲学，把龙树的空宗思想、弥勒的有宗思想折衷起来成为一个中道，这是天台宗的哲学。然后再因为玄奘、真谛的关系，印度法相唯识宗主要的经律论，从陈代起，到唐代大量翻译，以后就形成了法相唯识宗。

八、中国判教之说的形成

各宗佛学在印度有传说，传说《华严经》在大乘经典里是经中之王。《华严经》有一篇叫做《性起品》，这《性起品》说了一个比方：释迦牟尼静坐菩提树下，有一天夜睹明星终于悟道，然后他第一步开始说教，说的就是《华严经》。这就彷彿是太阳升起的时候，

先照高山，再照深谷，然后再照平原。所以释迦牟尼成道之后，首先就说大乘佛经的经王。但是这样说起来，是要有条件的，就是他的一切门徒都须是天才。但是事实上他的门徒并不完全是天才，所以说了等于不说。

在这种情况之下，释迦牟尼骤来就在宗教上面、哲学上面说那一套最高道理，并不见得合适。检点一下他的门徒，大部分是大众部，就是下座部里面。假使碰着憍陈如，也还是一个笨蛋。像普贤、文殊能有几个？所以这样一来，一部《华严经》等于白说了。等于宇宙的太阳射出光芒之后，只照到天山、喜马拉雅山而已。其余的，像中国的五岳，要是不够高的话，根本照不到太阳。如此一来，他才觉悟了。他说，这样没有用处，然后开始下来，发出小一点的光，先照幽谷，再照平原，最后慢慢的照到高山上面去。因此，他开始不说大乘经典，而说小乘经典四阿含。但是在中国这一方面，中国人在接受印度的佛教与佛学的时候，对于小乘佛学总看不起，而要倾心大乘的经典。而对于大乘经典，我们在从前不了解的时候可以囫囵吞枣收下去，但现在经过后汉、两晋、六朝到隋唐时代，我们所翻译的经典这样多，材料这样充分，结果一对勘起来，这个经这样说，那个经那样说，竟有许多冲突矛盾。所以假使中国人不聪明的话，矛盾就矛盾吧，我们就在矛盾里面混一阵也可以产生一种歪的学风。但是中国人觉得就是这种神圣的经典来了，我绝不放松，我要研究、要分类、要批评、要整理、然后要驾驭。所以这样一来，就产生了“判教”。在各种判教的说法里面，我认为三种判教的方法最有成就：一个是天台宗的判教，第二个是法相宗的判教，第三个是华严宗的判教。但是在这三种不同的学说未出来以前，可以说，从东晋末年，就开始处理这一问题，产生了不同的判教方法。这些不同的判教方法，可以分为以下几类：

第一个叫做一时教，第二个叫二时教，第三个叫三时教，顺次

到四时教、五时教。在这里面，先就佛教经律论的文献把它划分几类，从数量上面看起来，有五类不同的方法。但是这五类不同的判教方法，有时除引起新的纠纷出来，对于这个问题并没有解决。所以历史上从一时教到五时教有种种不同的说法，但是我认为在学术上面没有多大贡献。而真正对这个问题有贡献的，是从六朝末年、隋代起出来的天台宗。天台宗的智顗就写了一本小书，叫做《四教义》，又叫《化仪四教》、《化法四教》。首先把佛学上面不同的经典，从学的人了悟的方法上面来分类，或者是就内容的差别上面来分类，于是乎形成这两种分类的方法：一是《化仪四教》，从了解的程度上面来分类；第二种是就经律论的宗教及哲学专门学说的内容分类。这个分类的出发点都是从《华严经》的《性起品》起，就是日出先照高山。于是天台宗在各种经典里面把《华严经》当做一个经王，启示宇宙的光出来了。但是这个宇宙的光照耀之后，我们还要看出它能够产生什么样的结果，其结果就是把小乘化掉，化成大乘；把大乘的二乘化掉，化成一乘，这个一乘就是佛乘。这样一来，就在经王之外，以《法华经》为过渡而归宿到《大般涅槃经》，来发挥一乘教义。关于这一点，宋代一个天台宗的人，叫做志磐，也画了一个扼要的图表，把《化仪四教》、《化法四教》说明得很清楚。这样一来，大乘的经典里面才有重心。这个重心在什么地方呢？起点在《华严经》，归宿在《大般涅槃》里，中间经过《法华经》。

（一九七四年十一月二十一日讲）

七　天台宗的判教方法

一、前言

我们上一次谈到，在复杂的中文佛学翻译资料里面，不仅小乘经典与大乘经典有矛盾，即使在大乘经典之中，也有些特殊的内容对照起来，彼此不能相应。所以从东晋末年起，佛学家以各种方法处理这些复杂而又冲突矛盾的资料，这样一来，产生了五种方法，就是所谓的：一时教，二时教，三时教，四时教，五时教。这种种区分的方法，不但不能够解决问题，有时候把问题弄得更复杂。到了隋唐时代，才有三个学派对于这个问题的处理比较合理：一是天台宗的判教方法，二是法相唯识宗的判教方法，三是华严宗的判教方法。

天台宗的判教方法，事实上大体说起来，是五时教，而判教的根据是什么呢？是《华严经》的一品，叫做《性起品》，即《如来性起品》（或《如来出现品》）。其中借用一种比喻来说明：佛教之在印度，或者在东方其它国家里，就彷佛一个精神的太阳忽然破空而出，这时像我们要看它显现出来的世界是如何？《华严经·性起品》中

说，太阳出来了，旭日东升，虽然有无限的光明，但是它第一层也只能够照到高山的上峰，所谓“先照一切须弥山等诸大山王，次照黑山，次照高原，然后普照一切大地”。《华严经·性起品》就用这一比喻把佛教的教义当做精神的太阳，但是这个精神的太阳出来之后，首先照什么呢？照大山，就是《华严经》里面的妙高峰。这个妙高峰代表大菩萨、德云比丘。太阳光代表佛的智慧与教义，只有像大菩萨这样的天才（他同佛的智慧近似或者相等）才能够了解。但是这一类的人即使在佛门里面也很少。要是碰到憍陈如之类的人就糟了，他自己本身既没有很高的精神成就，又没有很大的智慧，那么纵然是拿精神之光照射了他，他也不见得能够领会。所以在这种情形之下，释迦牟尼成了道行以后，在菩提树下第一次说《华严经》，而《华严经》是佛教教义里面最高的一种境界，许多门徒无法了解，所以要依次下降，最后到达大众、凡夫。你骤来就说最高的教义，怎么可能引起了解？天台宗的判教，就是从《华严经》的《性起品》的比喻里面产生的。

谈到天台宗的立场，它以《华严经》为起点，但是最后凭借的却是另外两种经：一是《法华经》，二是《大般涅槃经》。因此，它又从《大般涅槃经》的第十二篇《如来性品》借用一种比喻：牛奶的比喻。《华严经》的教义是一切佛经之所本，那么就把它当做牛奶，牛奶固然可以生饮，产生营养，但是还可以改制为生酥、熟酥，再加工制造变作醍醐。这就是把《华严经》的教义当做牛奶，然后从牛奶里面加工制造，再产生比牛奶更营养的其它产品，像生酥、熟酥、醍醐等。这样一来，天台宗号称经王的《华严经》里面，再把佛教的教义引渡到《法华经》与《大般涅槃经》，认为这才是佛教的最后归宿。于是乎从这两种比方里面，隋代天台宗的大佛学家智颉及其弟子灌顶，写了《天台八教大意》。八教里面有两种方法：一是化仪四教，一是化法四教。分开来说，又可以叫做天台宗的四

教义。

那么，究竟什么叫做化仪，什么叫做化法呢？从这两个名称看起来，是很含混的。我们现在把它翻成近代的名词，所谓化仪者是“教学的方法”以及这种教法所引起的效果。因此我们可以说，化仪就是教法，要设法使人理解。譬如释迦牟尼说一种教义，他这样说了，然后在他的门弟子听众里面，会产生什么样的效果，这叫做化仪四教。

二、化仪四教：顿、渐、秘密、不定

化仪四教就是：“顿”、“渐”、“秘密”、“不定”。

释迦牟尼宣扬教义时，第一等的天才马上就像闪电一样，以他的直觉，把这种大道理全盘了解，这叫做顿悟。譬如在释迦牟尼的门弟子里面，像大迦叶，对于佛的说法马上就领会了，报以微笑，这就是顿悟弟子。或者像文殊，在听了佛所说法之后，马上说：我根本听不见你所说的东西。换而言之，释迦牟尼说了一套大道理、一套完全的真理，但是文殊却说，我连你这个真理的痕迹都没有看见。能够说出这样的话，可见他的道行不在释迦牟尼之下。因此他不像其他低能的人，把先生的说教当做全盘真理，然后以奴隶的态度去接受。反过来，先生说的真理，对于他等于不说；而所谓等于不说，就是：你这一套大道理我早就了解了。像这一类的人就是顿悟。

其次所谓渐悟，譬如在释迦牟尼的门徒里面，有一个憍陈如，他面对了世界，就接受世界的一切真实；面对了自我，也认为自我是统一的、不朽的人格。这样一来，在他的思想里面，“法执”、“我执”，兼而有之。这种人带着许许多多错误的偏见，要想使他了解真理，就须用种种方法先破除、纠正他的错误，再看看是否可以把他

领到片面真理或部分真理，然后再使他了解什么是真正的真理。这样一来，循着渐进的步骤，先破后立，先难后易，引起逐步的了解，就是渐悟，所说的就是渐教。

接着我们看，平常在门弟子里面，各人的心理秉赋不同，有些人在某些地方特别聪明，但是这些人有的时候表现出来却十足像个笨人。因此假使要对这一类的人说教，你说他不懂，他在其方面又特别敏感，马上能够领悟。但是你若问他怎么了解的，他又说不出一个道理来。另有一些人，你假使说“理”，他懂得很快；你假使说“事”，他却是一个笨人。所以，向这种人说教，他的反应捉摸不定，你说他不懂，他许多地方懂得特别快；你说他都懂，但是有的时候又完全不懂。这样一来，我们可以用一个名词来说，他的反应只能以神秘的、或秘密的经验来解释。那么在这一点上面，譬如佛教稍后的密宗，他了解许多大道理，往往是很莫名其妙的，因为那个了解没有方法学路径，而是他的神秘经验。就好像丹麦的一个文学家，出来看人家抬棺材，他就在看了这种世俗的琐事之后，马上可以写一部极有名的戏剧。因此这一类人的反应，完全捉摸不定，完全是根据秘密经验产生出来的。有的时候悟理特别快，有的时候了解事又非常拙劣。

最后还有一种方法，譬如一个大道理说出来之后，再看另外一类人的反应。你说他懂，他好像懂得很多，但是你要他陈述所以懂得这个道理的理由，他又说不出来。这种反应，从了解方面看起来是在疑似之间，你说他不懂，他好像懂得很多；你问他懂得的理由，他又说不出。所以这叫做“不定”。

以上所谈的就是：一种教义，陈述出来，要看受教的人了解的方法、了解的程度、了解的情形，这样一来，分出顿、渐、秘密、不定，这些都是针对着《华严经》的最高教义所引起的几种反应。

但是天台宗真正根据的经典不是《华严经》，而是《法华经》与

《大般涅槃经》。所以到了《法华经》、《大般涅槃经》这一阶段，教义说出来之后，所产生的结果，却是非顿、非渐、非秘密、非不定。这是什么道理呢？因为在这最后的两种经里面，从某方面看起来可以说它是顿教，但是这个顿教又是最美满的教义，所以又叫做圆顿教。

所谓圆顿教的教义是指，说的人同了解的人中间应当不再有心理距离。换句话说，说教的人是最大的天才，而受教的人、领教的人也是极大的天才，也就是大菩萨。这一种教，平常叫做“佛乘”，它的教义，叫做“一乘”。一乘就是佛乘，说的人可以成佛，听的人也一样可以成佛。像《法华经》里面释迦牟尼把许多教义一说出来之后，就对这些彻底了解教义的大弟子授记，这等于你们在研究所的硕士学位或博士学位告一个段落，要发毕业证书了，叫做授记。这个证明那些大弟子的程度都是大菩萨，而他们了解教义的程度，可以说已经向释迦牟尼看齐了。在这里面，没有什么才智的差别，大家都是天才会集起来，一说就懂。在这么一种情形之下，你说他顿悟、渐悟、秘密、不定，都说不上，因为他是以顿悟为起码要求，然后他了解的宇宙大道理不仅是普遍的知识——“一切智”，也不仅是菩萨的道行所成就的智慧——“道种智”，而是“一切种智”。它的知识是普遍的知识，以及普遍的知识所以成立的理由都包括在内，它是最高的反省的知识、最高的反省的智慧。这样一来就从化仪四教的顿、渐、秘密、不定里面，然后引起非顿、非渐、非秘密、非不定的圆顿教，像《法华经》、《涅槃经》里面所发挥的“佛乘”最高的道理。这不叫做三藏，而叫做“一乘”。把这一段了解之后，我们再来看“化法四教”是什么。

三、化法四教：藏、通、别、圆

要想了解化法的话，这里面又有四字诀：藏、通、别、圆。那么所谓“化法四教”是指什么呢？释迦牟尼说法了之后，要看他说法的精神的意义与精神的内容是些什么？所谓藏教、通教、别教、圆教，就是根据说教的内容及意义来分类的。

释迦牟尼成道行之后，第一次说法就讲《大华严经》。但是《大华严经》陈义太高，说了等于不说。就彷佛一个饱学之士开始教书，恨不得把他几十年的功力一起显出来，但是显出来之后，在座的人听了等于不听，没有一个人能够懂。在这种情形之下，他第一次教书失败了。然后他才觉悟，听他说教的人精神成就不可能同他相等。于是，他才从高的地方走下来，开始接触一般的凡夫、一般的大众。在面对一般的大众演讲时，你若陈义过高，根本不会引起了解。所以，释迦牟尼知道《华严经》陈义过高，无法引起了解之后，就走下来面对着凡夫，然后他自己也拿凡夫的地位来说法。这样一来，中间的心理距离消除了，然后他的教义才能引起了解。这种教义与这种了解，就包括在藏教里面。

这个藏教就是小乘的经典，譬如像四阿含：《长阿含》、《中阿含》、《杂阿含》、《增壹阿含》。四阿含经典里面，说来说去的道理都集中在四圣谛：“苦集灭道”。大家生活在这个世界上面，而这个世界充满罪恶、痛苦、黑暗，面对着这个“苦”的世界要追求一个了解，要把它的“集”，也就是原因找出来。彻底了解这个痛苦所构成的原因之后，再着手消灭之。这些消极的步骤做到之后，立刻发现在人类面前有一个坦途，指向解放的道路。苦集灭道这四层叫做“四圣谛”。这四圣谛也就是小乘经典，像《长阿含》、《杂阿含》、《中阿含》、《增壹阿含》里面所说的普遍的道理。在佛教里面这是最

低的一层，这种“藏教”也叫做小乘。

小乘里面还要分别来谈，一种是声闻乘。所谓声闻乘者，就是靠他自己的觉悟是没有办法获得智慧的。你必须当面对他说，那个地方是黑暗，你不要去；那个地方是罪恶，你不要做；那个地方是痛苦，你不要接受；这样说得清清楚楚的，他才可以了解。这就叫做声闻乘，不经过别人指点，他自己永远不能够觉悟，不能够了解。这是小乘佛教最低的一种。

其次，第二种叫做辟支佛，有的时候中文翻译又叫独觉乘。所谓独觉乘，就是你把他投到地狱里面去，他自己马上觉悟，他知道那地方是黑暗；你把他摆到强盗窝里面去，他晓得那是罪恶；那么你再叫他做许多邪恶的事体，他再也不肯做了。换句话说，他凭借自己的体验与了解，晓得什么是痛苦，什么是罪恶，什么是黑暗。这一类人的秉赋已经高一等了，他自己不经过别人教导，也已经可以觉悟，这叫做独觉乘。这在小乘里面算是中乘，不再是下乘了。

小乘的声闻乘与独觉乘都算是藏教。他们所了解的经典，除了南传的四阿含与北传的四阿含这一类以外，还有六足论、昆婆沙，以及《俱舍论》、《成实论》等等，这些大半是唯实论与半唯心论的哲学典籍。这一类小乘的经论，他能够懂。

接着我们谈到“通”。“通”是什么呢？我们可以叫做“一切众佛”。为什么？因为这一类的人脱离了凡夫地，藉精神的修养向上面追求精神生命，而得到某种程度的结果。在这种情形之下，就是一般的大众，脱离了凡夫地之后，也可以走上菩萨地。譬如《华严经》“十地品”里面所讲的离垢地，就是在精神的梯子上面，逐渐往上升，向上爬，爬到第七地的时候，变成菩萨。菩萨的修行再进一步，他只向上进取，不肯回头再堕落，这就进到阿罗汉了。所谓阿罗汉者，就是不退转，不再有精神的堕落，不再变作凡夫。从第七地以上，再逐渐升到第八地、第九地、第十地，到法云地就接近佛刹土

了，用基督教的名词来说，就是接近天国之门了。

照这样说起来，所谓通教是指什么呢？它包括小乘的经典四阿含、六足论，也包括了大乘的经典。譬如在佛经里面，从六朝到唐代，集成一部大部头的书，叫做《大宝积经》，这个《大宝积经》里面包括了许多经，专门名词叫做“方等”或者“方广”的经典。这是在四阿含、六足论、毘婆沙之上的许多经典，像各种《大般若经》，都叫做方等经或者方广经。假使是学小乘佛学的人，最后也要达到大乘经典所指导的路径；学大乘佛学的人更应当以这些东西为起码要求。譬如就《大般若经》来说，所谓“般若为诸佛母”，就是学菩萨首先要有很高的智慧，然后才晓得怎么样沉思、怎么样精进、怎么样提升、怎么样向上修行。所以从这一方面看起来，像《大集经》、《大宝积经》、六百卷的《大般若经》，除此之外还有《仁王护国经》、《思益梵天所问经》、《文殊师利所问经》、《维摩诘经》等等都是属于《大般若经》的体系。这些经典是大乘经典，那么学小乘佛学的人，最后假使要想成为阿罗汉，变成大菩萨，他不仅仅了解四阿含、六足论、毘婆沙就够了，还要了解大乘经典，然后才晓得修行的目的最后要达到什么样的程度。而在大乘经典里面，则以此为起码，因为佛是最后的果，或者是涅槃，叫做果果。但是为了能够得着这个果，能够得着这个果果，首先要得着原因，而这个原因是觉悟，这个觉悟在大乘经典里面才可以看出来。因此，《般若经》是因，而且是因因，是修养上面最重要的根本经典。像这一类经典，学小乘佛学的人要学，学大乘佛学的人也要学，甚至于已经成了菩萨的，要想变作大菩萨还是要学。这就叫做“通”。

再有第三种，叫做“别”。别是什么呢？不是一切众佛的佛教，而是特殊的、个别的佛所藉以成佛的。在此地是特别有个指定的，就是《华严经》。譬如在《华严经》许多品里面，说法的地方，有的在地上、有的在太空、有的在天上，那么这种种《华严经》的说法，

它的对象是什么呢？不是声闻乘的人，也不是独觉乘的人。换句话说，一切小乘人都是钝根，不是利根，他们不能够了解。要想了解《华严经》的道理，一定须是大菩萨。这里最重要的两个代表：一个是文殊，所谓文殊菩萨，有时候译音又叫曼殊菩萨，他代表最高的智慧；另一个是普贤，普贤有极大的行愿，可以产生伟大的动力。于是在《华严经》里面，除了作为原始典型的“毘卢遮那佛”之外，两个重要的角色就是文殊菩萨与普贤菩萨。他们一个代表最高的智慧，第二个代表伟大的行愿、创造的动力，然后这两种人类最高的精神结合起来，形成不可分割的整体。以最高的智慧做向导，然后拿创造的行动来发挥生命的气魄与精神。这样一来所成就的教义，为什么叫做“别”呢？就是说，假使学佛的人没有文殊的天才秉赋，没有普贤的创造能力，就不能达到这种最高的成就。所以从这一方面看起来，《华严经》的教义，叫做“别教”，在佛教里面独树一帜，只是为菩萨与大菩萨说的，也只有像文殊那样有最高的天才，像普贤那样有伟大的愿力，才可以发挥佛教的最高教义，这叫做“别教”。

从藏教，到通教，到别教，显然是从凡夫与小乘人开始，然后进一步修行可以达到阿罗汉，变作菩萨，然后再进一步，变作大菩萨。像这样一层一层修养的程度愈高，他所了解的教义也愈深。

但是在这里面，天台宗既然晓得《华严经》的教义那样高，为什么不特别尊《华严经》，而要去尊《法华经》与《涅槃经》呢？那是什么道理？理由是，从天台宗看起来，《法华经》同《涅槃经》所代表的既不是藏教，也不仅仅是通教，更不仅仅是像《华严经》的别教，而是“圆教”。它在佛教教义上面，代表圆满的完成。原因何在？

首先，从化仪四教里面可以看得出：假使它是顿教，那么这个佛教的宗教只是为少数天才；假使它是渐教，那么大多数人固然可

以了解，但是天才又看不起它；假使它是秘密教，那么有困难。因为佛教的一般教派平常叫做“显教”，但是在修行方面有秘密法的，叫做“密教”，譬如西藏的密宗，或者日本的东密等。密宗高明的一面是，在宗教上有极高的教义，但是假使堕落的话，密宗里面许多秘密法也可以变作人类性生活上的堕落。所以从这一方面看起来，《法华经》同《涅槃经》所代表的既非少数人的顿悟，也非大多数人的渐悟，更非像密宗那样有很高的精神表现，但也有很低的精神堕落，同时还在教义里面不能含糊其辞，闪烁不定。

因此它属于非顿、非渐、非秘密、非不定。换句话说，不能以语言文字来说明它的妙处，它是圆满的教义，所以叫做“圆教”。

四、《法华经》的立场

因此从了解的深度看起来，《法华经》可以达到《华严经》的程度，但是它不像《华严经》只是为大菩萨说的，而是为一切的人。为使一切人都可以做切实的宗教修行工作，从凡夫、小乘、中乘，到菩萨、大菩萨等。譬如《法华经》里面骤来就把这个世界描绘成大的火劫、大的火场，一切东西都在烈火中焚烧。

我们可以设想现在台北的大厦失火了，那么大人在觉醒的时候晓得，会立刻逃出火海。但是小孩子呢？他住在五层楼上面或六层楼上面，火还没有烧到那个地方，他就还在那个地方玩他的积木、玩各种玩具，还有糖果饼干，他不晓得任何危险，他以为那是个极乐世界。这时候，释迦牟尼大声疾呼说：“这个世界是个火劫，请大家快些逃命。”于是有觉悟的人立刻逃了，但是逃得不好会跌死，逃不出来也会烧死。这时还有一大堆愚痴的人，连小孩子在内，还把这个火场当做极乐世界，继续在那儿吃糖、看电视、打牌，认为快乐得不得了。释迦牟尼也就继续竭力的喊：“大家快些出来啦！我在

外面门口摆了小车子容纳人不多，请你们快些上车。”许多人跑出来看看，认为起了大火之后，你用羊拖的车子来救命，也许更危险，于是有些人回到里面去，死就死，不肯逃。释迦牟尼再说：“我现在第一部车子是羊车，第二部车子也许是鹿拖的车子，动力比较大。”大家跑出来看看说：“你那鹿车子拖得动几个人?”释迦牟尼急得不得了说：“你们要再不走，整栋大楼都要毁灭了，我还有第三部、第四部是大牛车子。”这样一喊，许多人看看可以逃，才渐渐逃上了车。但是那些小孩子还是啃他的糖，无动于衷。

所以从这一点看起来，《法华经》所描绘的就是逃难、解放、解脱的种种不同的道路，你要是专指小的、平易近人的解脱，也许大家不感到兴趣。你一定要把这个世界喻为一刻不能够停留的火劫，然后大家觉得生活在这个世界上，只面临黑暗、罪恶、痛苦、灾难，那么就会要求解放了。但是解放的时候要指出大的工具、光明的道路，《法华经》所指点的即在于此。所谓牛车是当时最大的车子，代表一句话“般若波罗蜜多”，就是以智慧为交通工具，把你从这个黑暗的世界运到光明的领域、精神的境界里去。

大家的目的都是要成佛，但是这个成佛不是凭空而来的，一定要从智慧着手，以般若（智慧）为舟航，把人从这个世界渡到另一个世界上去。因此，佛教最后在理解上，要了解实相或者真相。但是要达到了解实相的境界，不是马上可以成功的，还须透过种种尝试，经过种种错误，把这些错误统统觉悟了，修正了才可以。这样一来，处处都需要般若，都需要凭借智慧，所以它说“智慧为诸佛母”，一切成佛的阶梯都要透过智慧。人能够脱离凡夫的地位，变作小菩萨，要凭借相当的智慧；从小菩萨变作中级的菩萨、阿罗汉，要凭借更高的智慧；等到做大菩萨，一切的智慧及知识都不够，还要凭着“道种智”。所谓道种智，就是最高级的道德理解，藉此把人类的一切知识包括道德知识一起贯串起来，形成最高智慧，这样一

来才可以脱离大菩萨的地位而成佛。

由此看来，《法华经》的重要性在于：它指点佛教最后的归宿就是成佛，以成佛为目的。人在脱离凡夫地之后，要从小菩萨做起、中菩萨做起、大菩萨做起，这些都是过渡，都是阶段。而这些阶段里面都是方便说法的教义，称作"权教"，都是要把人转运到最后的精神归宿——佛刹土里面。

《法华经》指点出精神的最高的领域，与达到那个最高领域中间各种可能的精神步骤。其中一方面有"实教"的部分，代表最高的真理；第二方面是"权教"，就是方便说法，引渡世界上的一切人，使他们生命朝着一个精神方向，同看最高的精神领域超升。等到超升了之后，达到圆顿教最后程度，就是《大般涅槃经》。所谓"涅槃"者，就是在精神修养上面已经达到最高的境界，无可再高了。换句话说，在《华严经》的十地品里面，你脱离凡夫地之后，到了欢喜地、离垢地以上，就直向上面去超升。修养精神人格，从小菩萨变作大菩萨，最后变成佛，就是到达最高的精神境界，把握最高的真相，成立最高的智慧，亦即完满的精神价值。那个最高的境界就叫做涅槃境界。

我们如果拿涅槃境界这种最高精神标准，来衡量宗教一切的修养，从凡夫起到小菩萨、中菩萨、大菩萨，到佛，再来看佛教里面许多教义，当然都在这个标准之下。譬如小乘教不待说，大乘的方等教也有许多没有达到这个标准。但是《法华经》与《涅槃经》，对于佛教其它的许多经典，有两种不同看法。在《法华经》的立场看起来，其它经典虽然没有达到《法华经》与《涅槃经》那个最高的精神教义，但也是不可缺少的。这是方便教。因为假使没有方便教，那么世界上许多人都是凡夫，而凡夫之所以能信仰宗教，逐渐对着精神领域超升、解放，就是因为小乘经典的四阿含、六足论、毘婆沙这些平易近人的说法，能够感动他们，然后才把他们领到大乘佛

学种种不同的境界上面去。所以从《法华经》看起来，小乘经典同大乘方等经典也是人类精神解放之道上不可缺少的步骤、不可缺少的文献。然而，我们不能够停留其间，更要以它为步骤，逐渐使精神超脱解放，向上面提升，产生绝对的精神升华作用。这是《法华经》的态度。

五、《涅槃经》的立场

但是照《大般涅槃经》的态度，就要说：一切凡夫都不是凡夫了，都变做菩萨，一切菩萨都变做大菩萨，一切大菩萨都成了佛。因此《涅槃经》里面可以说“人人可以成佛”。甚至从它泛神论的宗教立场看起来，可以说，宇宙之中，连草木鸟兽都可以发现佛性，都可以完成佛性，都可以成佛。甚至连顽石都可以有生命，而把生命精神化了之后，也表现出佛性。假使在这个情形之下，他拿这种最高的精神成就来回顾各个人的生命过程，来回顾一切人的生命过程，那么从他的泛神论宗教看起来，宇宙里面没有死的物质，一切的物质里面都含藏着生命的可能，所以这种生命的精神意义的完成，在这个宇宙里面是普遍的需要，对于人是如此，对于禽兽是如此，对于草木是如此，对于顽石也是如此。

但是在回顾一切过程之后，假使一个人还停留在道路中间，那证明什么呢？证明他的精神修养还不够，所以要回过头来在人类万物精神修养的过程中间追溯。但是追溯了之后，就要把这个过程取消，假使这个过程不取消的话，人都停留在半路上，不能达到佛刹土。所以《涅槃经》，就是为了防止世界上还有许多人逍遥于佛刹土之外，也就是沉迷在罪恶的园地、黑暗的领域、痛苦的地方，假使有许多人如此，那就表示宗教的目的没有完全达到。所以《涅槃经》把精神修养的可能过程都指点出来，然后说，那些只是程序，你停

滞在半路上面，是不能够完成宗教目的的。所以最后，释迦牟尼说教的时候，指出宇宙万类以人类为灵长，都应成就最高的精神生命。不达到这个目的，就表示在宗教上面没有超脱解放。

但是这中间有一个例外。任何人都应当进入涅槃，但是许多大菩萨不肯。为什么不肯呢？因为这个世界不仅仅是空间的领域，并不是宇宙一切秘密都可以展开来在空间里面同时存在。从佛教方面看起来，另外有一个重要的范畴，就是“时间”。时间有过去，有现在，有未来；过去有过、现、未三世，现在也有过、现、未三世，未来也有过、现、未三世，这样一来，变作九世，九世再各有三世等等。因此，从时间方面看起来，世界是变化不已的过程。在这个过程里面，不仅仅历史的过去有黑暗面，有罪恶的生命，而且从现在到未来，不管世界及人类的知识怎么样进步，将来还是有黑暗的世界，还是有罪恶的地方，还是有痛苦的生命；那么假使变作大菩萨的人都领到毕业证书就心满意足了，请问：拯救世界、拯救人类的工作谁去做？所以大菩萨可以进佛刹土，但是他认为自己还有使命未完成。因为现在世界上还有许多黑暗、许多痛苦、许多灾难，将来世界上也会有许多黑暗、许多罪恶、许多痛苦、许多灾难。我还要拯救世界，我为拯救世界而发出这么大的怀抱，明明有天国也不肯进去。这就是发大心、发大慈悲，要拯救整个世界。这个目的不完全达到，我不进天国，不入涅槃。这一类的人，是大菩萨，即使领了毕业证书，还要回到世界上做积极的工作。

但是也有些罪大恶极的人以此为借口，他说世界上还有罪恶，我不肯进佛刹土，不肯进天国。而这一类罪大恶极的人不肯进天国，是别有用心的。他为了什么呢？在黑暗的世界里，他可以捞一把；在痛苦的世界里，他也可以把自己的幸福建筑在别人的痛苦上面；那么出了曹操还不够，出了秦始皇还不够，他还要比秦始皇更为罪大恶极。我们不能够让这一类的人假借这个名义，因为他没有发大

心，他没有大慈大悲，他的目的是为达到自己的私欲，而不是完成高尚的理想。所以在这种情形之下，我们应当防备历史上最大的恶人以这个借口来整这个世界，把这个世界拖向更深的黑暗、更深的罪恶、更大的痛苦、更大的灾难。

现在，《涅槃经》的意义很清楚了，它把最高的精神目标指点出来，把世界上觉悟的人都引到最高的精神领域里面去，然后再回过头来，描写达到这个最高境界有必须的过程、有必须的步骤、有必须的条件、有必须的凭借。但是说过了之后，要再一笔勾销。因为人类的归宿终究是要入涅槃。

以上谈过了化法四教。关于天台宗的判教，假使要画成图形来表示的话，可以参考宋代天台宗的志磐和尚在《佛祖统记》第三卷里面所画的，我前面就是借他的图来说明智顗的化仪四教、化法四教，合称八教。用这么一种方式，他把佛经里面的冲突矛盾解释得很有条理，很有层次。这样一来，许多大乘经典里面彼此不相一致的地方都可以解决了。这是天台宗的判教方法。

八　法相唯识宗的判教方法

一、引言

其次，就是法相唯识宗的判教方法。从历史上面看起来，东晋末年的刘虬已经开始判教了。在他同时，又有一时教、二时教、三时教、四时教、五时教这许多说法。但是刘虬认为佛教里面没有这许多说法，那只是释迦牟尼在不同的时间说了不同的教义，才形成不同的经典的。因此这里面各有其时代性，时代不同当然就有不同的层次。并且在说教的时候，听法的人同说法的人当然有许多心理的差别。因此，他认为释迦牟尼所说的教义都是一时教，换句话说，都是佛教的教义。其实在不同的时代，不同的场合，对于不同的人说，他的内容自自然然也有不同，所以我们用不着以牵强附会的办法把它划分许多不同的时代。

另外在小乘里面，还有一种说法。释迦牟尼的弟子分为上座部与大众部。上座部就是内圈的人，他们把释迦牟尼所说的教义，每一个字都当做圣旨，都当做完全的真理来看。但是在大众部里面，就是他的外围的学生，有的是虔诚的佛教徒，也有的是婆罗门教徒

为了同情欣赏而来听教的，也有的是婆罗门教徒为了好奇而来听教的，他们本身根本不是佛教徒。从这种情形看来，大众部里面分子相当复杂。所以在大众部里面，就有许多人说，释迦牟尼所说的教义，说到最高的境界时，固然是完满的真理、最高的真理；但是，释迦牟尼说这样多教，逢人便说，有时候也有说漏嘴的地方。这样一来，有时也说成了片面真理，而不是完全真理。所以在这个大众部里面，同释迦牟尼的精神有若干距离，有的不完全是他的信徒，有的还是婆罗门教徒转变的，或者是婆罗门教徒存心要来听他说法，以便攻击他的。所以从这一方面看起来，大众部老早就说，释迦牟尼所说的教义，有的是满教，完满真理；有的是半教，所谓片面真理；甚至还有错误的见解。这是小乘里面本来就有的一种说法。

而在大乘里面，假使我们打开《小品般若》，就是八千颂《般若经》来看，就可以知道，释迦牟尼在说法的时候，他的弟子有时也说法，甚至在他的听众里面，婆罗门教徒有时候也附和了说法。因此释迦牟尼的说法记载下来，难免受到混淆。

在这种情形之下，我们从《大庄严经》、《大庄严经论》里面可知，佛教发展到纪元后第五世纪时，还流行着“大乘非佛说”的说法。还要等待弥勒、无著起来找证据为它辩护。即使释迦牟尼说法是完满的真理，但是他的门弟子，甚至异教徒的说法，不见得就是完满的真理。所以，譬如法相宗的世亲在未曾相信大乘教的时候，就是从小乘教的俱舍论、成实论这一方面转过来的。因此法相宗里面说，即使是释迦牟尼口说的经典，由口说记载下来，也难免有错误。就是把这些错误去掉了，佛教也不是一切经典都是满教，换句话说，有些地方还是半教。这种说法，是法相唯识宗从小乘佛教大众部里面得来的见解。

从法相唯识宗所接受的经典看起来，它当然是认为像《楞伽经》、《解深密经》、《密严经》、《华严经》等等是完满的真理。但是

对于方等部的大乘经典，甚至连《大般若经》在内，它都认为发展到龙树时代把空性变作断见，已经陷于错误了。所以它说，并非一切佛教的经典都表达完满真理。换句话说，大乘的经典里面，有了义，也有不了义，我们要严格的分辨、批评。

二、四项批评教义的标准

那么，批评就要提出几个批评的标准：

第一项标准。又包括三个要点：佛教的教义，不管那一部大乘经典所记载的，我们假使要把它当做真理就须拿来同其它的经典对照、比较。但是因为我们信得过的，就是小乘经典的四阿含的说法，把整个世界落到时间的体系里面，变成时间上流变无常的世界，所以真正的教义应该说明世界这种幻灭无常的道理。

其次，一切幻灭无常的境界都在变化，而变化大都是变坏，所以正确的教义应该能够控制变化的前途，把它指点到永恒的涅槃境界。这个方向对的话，那么佛教的教义才靠得住。

还有第三个要点是，我们生活在现实世界上，而现实世界处处是极端的个人主义在玩弄他的权利，玩弄他的思想，形成各色各样的千变万化的错误。所以在佛教要把我执去掉。换句话说，一切佛教的教义都不能违背阿含经所谓的四圣谛，最后推到涅槃，指出这个世界上最后的精神归宿，然后要达到那个精神归宿，是有条件的，要世界上一切人把偏激的个人主义在思想上的错误、行动上的错误一起纠正。这是第一项标准。

第二项标准。一切宗教都要讲道德修养，而道德修养里面最重要的是培养精神人格。人格的修养达到最高境界的时候，变作不朽，这个不朽，用佛学的专门名词来说，从哲理这一方面看起来，叫做“如来”；从宗教这一方面看起来，就是金刚不坏身、“法身”。一切

佛教的最终目的，在人格修养上面都要达到金刚不坏身，就是永恒的精神人格。以那个永恒的精神人格当做一个价值的标准，叫做“真如”。能够满全这个标准的教义就是真实的。

第三项标准。在释迦牟尼说法之中，有时候他并不积极的说，而是消极的说，所谓不是表诠，而是遮诠。我曾经借现代德国现象学派的说法，解释我们面临着世界的各种事实，面临着人类的一切可能经验，其中许多是荒谬的，许多是错误的，那么我们采用什么办法呢？就是把它落到现象学的括号里面去，存而不论。那么现在，释迦牟尼说法的时候，有时针对人的劣根性所产生的错误，他所采取的教导方式，正是印度古来相传的办法，逢着什么错误，他都说：“不要！不要！”“不是！不是！”警惕人不要陷到那个错误里面去。假使这一类的说法说得太多，人家也会误解，以为释迦牟尼也陷人一个很大的错误：他不积极教人，只是消极的破除人类劣根性所产生的行动的错误、思想的错误。这样一来很容易使人误解他说教的真义。所以我们若要考核佛教的教义是否真实，就不应该从消极的方面误解他说教的真义，连带了牵涉到许多错误的内容。反之，我们应该要用披沙拣金的办法，不要把别人的批评错误当做他的直接说法，应该从那里面披沙拣金，然后再用语言文字明白的把真理积极表达出来，而不是透过许多消极的批评去看他的教义。这是第三项标准。

第四项标准。一切佛教上面的真理，都要有清楚而精确的陈述，不能像以后的中国禅宗，譬如他拿铲子在耕地的时候，也可以说是向你说教；他两边一点，再点中间，这旁边的两点都是偏见，然后中间一点是中道，原来他是教人家把握中道。换句话说，中国禅宗里面当然有智慧极高的人，但是也有智慧极低的人在那个地方装模作样，行骗于世。所以在禅宗里面，极高的大德与极低的骗子中间，很难划分。而在法相唯识宗里面就要说，我们分辨释迦牟尼的教义

是否真实，不要拿后来中国禅宗的打诨猜拳的办法来表达它的教义，一定要把它形诸精确的文字，要根据逻辑原理、逻辑方法，产生清楚而精确的论证。然后再看它前面的根据在什么地方，现在的内容如何，将来引申的效果可以达到什么结论。

假使符合以上这四项标准，我们才可以说，这个大乘经典的教义经过严格的批评与严格的考核，可以把它当做真理。这是满教，其余都是不了义。就是在大乘佛学里面，一方面有珍珠，另一方面也有秕糠，我们必须经过批评，才能够判断。

三、基本的经典

经过这么严格的批评之后，法相唯识宗觉得真理之所在的大乘经典是什么呢？第一部是《解深密经》。其次，根据《解深密经》来的，就是弥勒的《瑜伽师地论》。然后我们假使从这一经一论再类推，那么可以说，在原始小乘经典里面的四阿含，有许许多多地方可以同《解深密经》的教义符合，同《瑜伽师地论》的教义符合。然后再推广下去，就是《大般若经》。谈到《大般若经》在唐代以前当然有许多不同的种类：最早的翻译有好几种不同版本，就是《小品般若》，叫做《道行经》，或叫做八千颂《般若》。然后在晋代，在姚秦时代，再有两种《大般若经》，《大般若经》里的第二分，就是二万八千颂同二万五千颂，换句话说，就是《放光般若》、《光赞般若》。还有，东晋以前，《维摩诘经》就有好多种翻译。而在陈代，《大般若经》第七品《胜天王般若》也翻了，以及《仁王护国经》、《文殊师利说法经》，各种不同的《大般若经》也老早流行了。但是法相唯识宗，譬如就中国的慈恩寺派的祖师玄奘来说，他在他的译场里面，把许多如来藏系的经典翻译了之后，又翻译了许多论，譬如《大乘庄严经论》、《辨中边论》、《摄大乘论》，一直到《成唯识

论》。但是他年岁已经大了，他发誓，非把六百卷《大般若经》翻译了，他不肯死。而这个六百卷数量的《大般若经》，包括十万颂的《大般经》在内，就是《大般经》一直从十万颂的《般若经》、二万八千颂、二万五千颂、八千颂，一直到短的，譬如《文殊般若》、《胜天王般若》、《金刚经》，以后一直到第十六分许许多多的《大般若经》，玄奘就是把这些翻完了之后才死的。由此可见，他重视《大般若经》所提出来最高的智慧是成就菩萨的必须条件，成就佛的必须条件。但是，我们看法相唯识宗流传到现在，有时候走样了。譬如现在许多讲法相唯识宗的人，只讲唯识就停止了。假使讲唯识就停止了时，佛教的目的不能够达到，它在知识上面还没有达到最高的境界。所以许多人讲法相宗只讲唯识，是在那个地方钻牛角尖，而在哲学上并没有达到很高的智慧，也没有达到宗教的真正目的。所以真正了解《解深密经》的人，就知道《解深密经》讲唯识不够，以后还要讲唯智。所以玄奘发誓非把全部《大般若经》翻译出来，否则不肯死。玄奘是开宗立派的人，他能够有很高的智慧；但是现在讲法相唯识宗的人，有许多智慧达不到那个阶段。我们从这一方面看起来可以知道，法相唯识宗把《大般若经》、《华严经》、《解深密经》、《楞伽经》、《密严经》等这许多大经典联系起来，它认为与其它的经论比较起来这是真理之所在。因此讲真正的佛学，就要凭借这些经典，把这些经典落到一个共同的理论的体系里面去。然后它从《解深密经》、《瑜伽师地论》、《大乘庄严经论》、《辨中边论》、《摄大乘论》里面提出了一个专门学说，来驾驭许多佛教的经典。这个学说叫做三自性。

（一九七四年十一月二十八日讲）

四、遍计所执性

我们上一次谈到法相唯识宗的判教法，最初它是接受东晋以来刘虬的三分法，所谓三时教，到了第三时的时候，就从法相宗的观点，特别是《楞伽经》里面所谓“五法三自性”的说法，用“三自性”来解释大乘佛学。“三自性”是《楞伽经》里面很重要的一项，以后也是《解深密经》里面很重要的观点，一直影响到《中边分别论》。这是一套很专门的学说，现在我只能简单提出来，以后讲到法相唯识宗的时候再仔细解释。

所谓“三自性”，就是把人类的思想分成三个发展的阶段：

第一，遍计所执性。这是错误的思想方式，这里所谓“错误”，并不是一个笼统的名词。譬如说，人类的思想假使起于感觉、经验，但是一提到感觉之所以形成，就要凭借第六识，而这个第六识是分别心产生出来的，就是一定要用二分法把知识分成一方面是外在的对象，二方面是主观的知识活动，这样一划分开来之后，马上就陷于错误。因为在这种二元对立里面，中间的鸿沟怎么样沟通？我们可以说，不管在印度哲学上面也好，甚至在西洋哲学上面从笛卡儿以来，一直到近代所谓唯心论的知识论，都是针对这个困难的问题，在那个地方兜圈子。结果是不是已经解决了呢？还是成为问题。换句话说，假使外在的对象与主观的知识活动之间不能够架设一道桥梁沟通起来，那就产生了“能”“所”的虚妄分别，构成很大的错误；也就是说，知识的统一系统还没法建立起来。

其次，第二层叫做依他起性。要说明这个依他起性，还是从虚妄分别出发，划分能所。然后在沟通其中关系时，把着重点不放在两端，而放在关系上。

譬如说，一切的知识从感觉到思想，都可以划分为知识的对象

与知识的活动。那么就西洋哲学这一方面看起来，从笛卡儿二元论起，假使我们的兴趣是在科学的知识上面，那么我们对于这个知识的构成，着重点摆在什么地方呢？显然是摆在知识对象，摆在外物上面。像笛卡儿之后，伽利略也好，凯卜勒也好，牛顿也好，都是自然科学家，都把知识的着重点摆在外在的对象上。因此近代的科学对于一切知识的对象就划分："初性"是一回事，"次性"是一回事。譬如价值的差别，自然科学不谈价值，把它认为是主观的。其次，笛卡儿与洛克认为构成知识的除了知识对象之外，还有主观的心灵活动，这些东西从近代自然科学上面说起来，都叫做"次性"，都是主观的，科学也不谈。这样一来，从笛卡儿二元论划分起能所对立之后，经过近代的自然科学家伽利略、凯卜勒、牛顿，一直到近代实验物理学，都把着重点摆在外在的客观对象。而构成外在客观对象的，从笛卡儿起，都认为具有数量上的特性是量而不是质。由此看来，近代科学的立场把知识的着重点，既不摆在主观的活动，也不摆在主观同客观的桥梁关系，而把全部的着重点集中在外在的对象上面。那么构成外在的对象又是什么呢？首先它是物质现象，这种物质现象又可以分析为数量的因素。因此，牛顿之后，到了麦克士威尔，再到近代古典主义的物理学，终于形成一套科学唯物论。

这样一来，知识的构成只有外在的对象是真实的，而心灵的活动，譬如形成性质的差别、价值的差别，乃至于主观的情意感受，都不是自然科学家兴趣之所在，因而没有充分加以分析。结果这种能所的关系，变成跛脚的关系：这一边统统是主观的，是假相；只有外在的数量化的性质，或所谓"初性"，才是真相。它在哲学上面所定的路径，依据近代的物理科学看起来，只有物质现象是唯一的真相，变成了唯物论。我叫它做跛脚的桥梁。因为凡是桥梁，一定在鸿沟中间有两个着重点，那一边是客观的对象，初性；这一边是心灵的作用，次性。假使把这一边当做假相，那么你在桥的那一边

再建筑得牢固些，这个桥还是要倒下去。所以从这一点上面看起来，可以说，唯物论或科学唯物论在哲学的观点上，总是从虚妄分别心里面，把知识的许多重要因素忽略了，只着重那个外在的对象。这是一种错误的思想。

那么反过来，假使在近代西方的知识论上面，从笛卡儿到洛克，再发展到休谟，假使你走的是这一条路，那也同样是一个虚妄分别。为什么呢?

笛卡儿的二元论是从主观的观点去看这个问题，然后就初性同次性比较起来，他认为是初性所构成的。于是讲感觉，就把感觉对象的重要性忘记了，而专门依据心理学方面着重于主观的心灵活性。到了巴克莱以后，更公然把初性化成次性，要是不能化成次性的，就不能构成感觉与件（sense data）。但是这个感觉与件的重心在什么地方呢? 它是根据心灵活动而构成的。这样一来，整个的物理科学之中的科学与件都被认为是心理与件，被说成是心灵感觉的活动。根据感觉的活动产生出来心灵的活动，然后构成单纯的观念；单纯的观念复合起来，再构成复杂的观念。换句话说，到巴克莱的时候，一切都在观念之中。他所形成的重要原则是，一切外在的世界是根据心灵活动产生的，就是由单纯观念、复杂观念组合起来的。然后再反应到外在世界上去，建立一道桥梁，但是这道桥梁还是一个跛脚的桥梁。因为它反其道而行之，说外在的对象不重要，一切的科学对象都被它化成心灵与件。这又是一种错误，最后形成巴克莱的唯心论。甚至连康德在这个地方也多多少少受了巴克莱同休谟的影响。但是康德还有两个救星：第一个是，在知识论上面保留一个超越的自我；而这个超越的自我，不像巴克莱所谓完全主观心灵。因为经验的自我或经验的心灵可以是主观的，但是超越的自我在知识上面至少可以达到自然界。第二个救星是，在形上学方面他还保留另外一种二

元论，就是：知识的对象在自然界里面尽管是一个客观的对象，但是自然界本身在整个超越的心灵的范围里面，还是主观的。所以他把客观再划一个区域，就是“物如”，那个物如的世界在形上学方面看起来，是个必要的肯定；但是在知识论方面，却是人类的知识无法达到的。所以这个问题还没有解决。

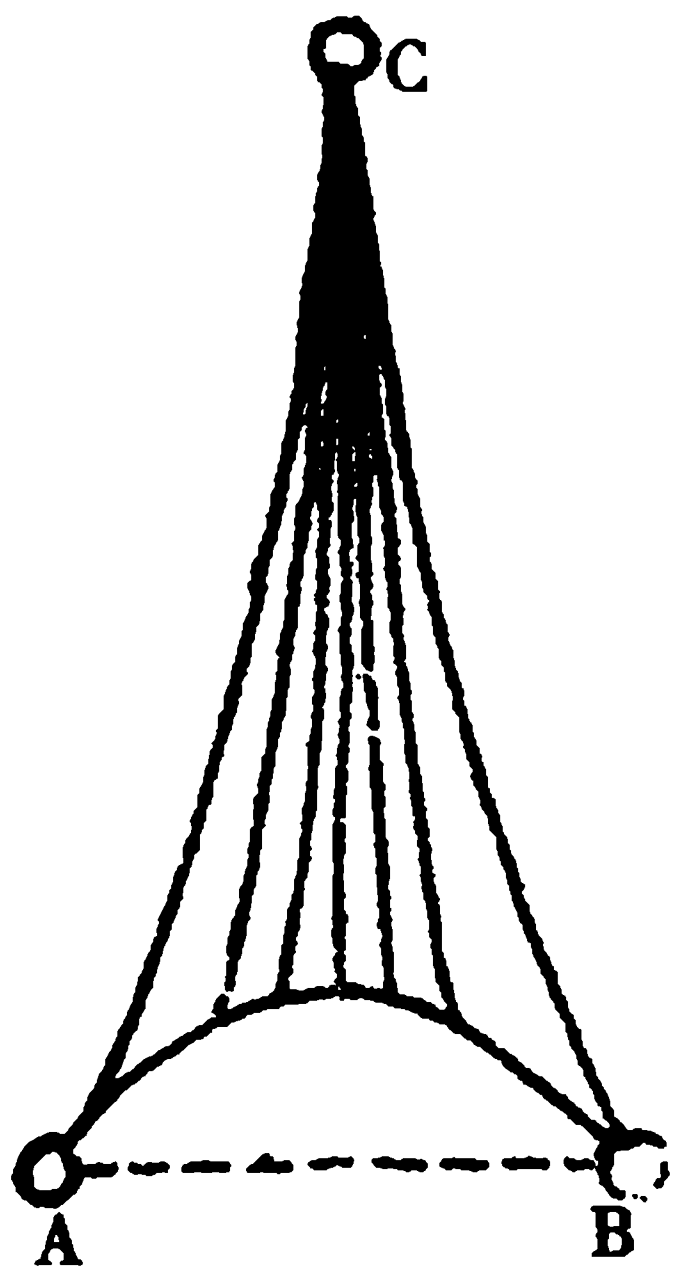
五、依他起性

因此，法相唯识宗再提出依他起性。他们认为构成知识的，不仅仅是外在的对象，也不仅仅是心灵的活动，而是这两方面要沟通起来，建设一个桥梁。但是建设桥梁谈何容易，不仅在河那边要打稳固的基础，河这边也要打稳固的基础，然后这个中间才可以沟通。但是，在佛学上面讲依他起性，依他这个字是中文的翻译，它原在梵文里面的意思是：两种条件构成一个关系，在这里面两种条件都重要，然后关系才可以建立。换句话说，这是知识的相对说。就真正的相对关系这一方面来着想，就是从桥梁本身着想，这个看法是对了。但是中文的翻译里面毛病又出来了。因为这个关系本身不能够建立，除非有两个基础：一方面是客观的基础，一方面是主观的基础。但是中文翻译成“依他”，依哪一个他呢？假使依外在的对象，那么马上走到唯物论、科学唯物论那一条路上面去；假使依西方哲学上面巴克莱的说法，那个他是主观的心灵、心体，结果又依自己了，又依主观了。所以从这方面看起来，假使这个依只是“一依”，依外在的对象，又走到科学唯物论去了；依主观的心灵，又走到巴克莱的思想里面去了。所以要是一依的话，那个桥梁还是建立不起来，还是错误的。因此真正依他，应当把中国所翻译的“一依”改作“双依”、“两依”；就是：知识是一个相对的关系，客观的对象与主观的心灵活动同样重要，然后沟通两造关系的本身才是正确的。

这样才可以把知识当做相对的关系，在这里面，相对的真理方可以建立。但是“依他起性”这个活动，还是根据知识的二分法表现出：不是依自，是依他；一是外在的条件，一是主观的条件。一种知识的关系建筑在两种绝对不同的基础上面，在这里面，一道桥梁还是可以毁掉的。因为假使是很长的桥梁，那一边发生地震，它的物质条件可以被震倒。依心的这方面假使让艺术家来看这个问题，他要说：你为什么破坏自然的美景，架筑一道丑陋的桥梁在河上？他可以拿炸药，把这边炸掉，桥又毁了。由此看来，所谓知识相对性的说法，在这里面还不是真正的统一。

六、圆成实性

换句话说，我们要在知识的“能”，就是主观活动，与知识的“所”，就是客观对象这两方面建筑一道桥梁，这道桥梁可以把二元对立构成一种统一。但是这个统一要在什么地方去找？在物质的外在对象里面找呢，它是可以毁灭的；在主观的心灵里面找呢，它也可以从主观的偏见来毁灭。所以我们再想办法，先看这一幅图：



这像是碧潭上面的桥梁，这个吊桥不仅仅凭借两个基础（A 与 B），还要从这两个基础里面找一条通路，两方面都要找通路，结果在两个壁立的中间之上产生第三种更重要的因素（C），然后

就怕中间的关系建立不住，这两方面还处处拿线索把它牵上去。照这样看起来这第三个因素就叫做“圆成实性”。“圆成实性”不过是一个范畴、一个符号，代表宇宙里面最高、最大的精神力量。拿那个最高、最大的力量，来支持这种统一。这圆成实性就叫做完善的统合，在宇宙里面是最基本的真相。以它当做支持的力量来支持能与所中间建立的桥梁，才不至于倒塌下来，这叫做圆成实性。这是《楞伽经》、《解深密经》的重要说法。

可是在这里，譬如拿我个人的心理经验来看，我过去在大陆看过许多桥梁，但是我没有到过西康，所以从来没有见过西康境内的吊桥。一直要到来了台湾，才在碧潭看见了吊桥。所以从这一点上面看起来，假使我们现在不仅仅找一个普通人，而去找一个几何学家来，假使那个几何学家只知道两度空间，没有三度空间的观念，那么他乘着这个桥，一定不相信。不晓得你们有没有读过美国文学家爱伯特写的一部科学小说，叫做《平面世界》。这一部小说形容有一个人从空间里面来，但是从那一种空间来呢？不是从欧几里德空间，而是从两度空间来。换句话说，他是个扁平的人，扁平的动物。这一部小说里面说，假使你同他谈房子的构造，无论怎么谈，他也不懂；你再形容一个少女怎么亭亭玉立，亭亭玉立需要三度空间，而他脑筋里从来没有这个观念，你再同他讲，他也不懂。

世界上面有许多人只是扁平的动物，这个（指 A）他可以懂，这个（指 B）他可以懂，因为从桥梁上面他可以爬过去的，所以这个桥梁（指 A 至 B）也可以懂，但是这个桥梁要有另外一个力量从第三度空间里面维系它，来支持它，他就不懂了。那么这种情形下，你再提出圆成实性的观念，他这个扁平的动物心目中没有第三度空间的观念，你再怎么说他也不懂。因此，许多从事宗教活动的人，在现代世界上的处境非常困难。因为现在这个世界有许多知识上的

扁平动物，对他最现实的是什么呢？在经济世界里面他可以爬，在政治世界里面他可以爬，在权力世界里面他可以横冲直撞，但他就是没有第三度的高度的观念。你对他提出价值问题，告诉他在经济价值之外还有什么道德价值、艺术价值、宗教价值，请问你叫这个知识上的扁平动物怎么样子懂法？

谈到三自性之后还有三性——三无性。就是：生无自性，相无自性，胜义无自性。这种说法就是：你从这个吊桥的构造上面看起来，它明明是拿这个地方（指 B）水泥的坚固基础向上顶的，桥梁是钢铁或者是木头，或者是钢索构成的，这些都是从物质条件里面生出来的一种关系。现在你要是费尽心思，认识了这个根据圆成实性以下的各种物质条件，构成桥梁的关系，再根据物质条件去看桥梁的结构，假使这两项观念你不除掉的话，那么在这个地方以上（指 AB 以上）又统统否定掉了。一般人或者物理学家，只是从桥梁的结构、物理的因素来设想沟通，他根本不承认在这两个平行条件之外的第三度的力量。所以我们要在思想上面把科学唯物论的偏见仔细分析、仔细了解，然后说这不是真实的唯一条件；然后再要根据心理学，把思想活动的心灵这方面仔细加以研究、加以分析，然后说这也不是基本的条件。最后你才可以突破这些下层的条件，在思想上面开出新的生机。

所以从这点上面看起来，我平常认为，宗教的问题需有很高的智慧才能够谈，才能够真正的体验。假使是连物理的知识都没有，心理的知识都没有，甚至普通常识都没有的人，你同他谈宗教，那么他从什么地方了解起？他一向都是在平面世界里面生活，他的空间只有长阔，根本没有高，你告诉他天空上有些什么美丽的云霞或是种种第三度世界的美景，他是不懂的。所以我常说，学哲学的人第一堂课就要买一张飞机票去坐飞机，而且要飞得很高的，要到二万五千公尺以上才可以看见太空里面的景象。否则你在地面再描写

也没有用，就是会作山水诗的谢康乐也没有办法去形容，因为他只能局限在地面上。

那么，三性三无性这些说法，在法相唯识宗里面是极专门、极困难的学说，现在我只是拿很浅的比方说很浅的道理。真正要想了解这个学说，以后我们在谈到法相唯识宗的理论时再仔细研究。

九　华严宗的判教方法

一、小乘三品

第三种判教的方法，是华严宗提出来的。这种说法，从某方面看起来，同法相宗很接近，也主张三时教。第一是小乘的声闻，第二是介于小乘与大乘之间的中乘，叫做独觉乘，然后第三才是大乘。

就人的智能才性看起来，也可以分三种：一是钝根人，属于笨人，他一定要别人教导，才能领悟，因此他对于教义的了解，都是从耳朵里面听出来的，从外面来启发他的。即所谓“声闻乘”。

其次，稍微聪明一点的叫做中根人，既不算钝根，也不算利根，而是中材同中材以下的人。这类的人，脑筋可以活动，心灵也可以起作用，因此自己可以想出一种道理的重要。你纵然不教导他，他自己也能够有某种程度的领悟，这叫做“独觉乘”。

再有第三种是利根人，就是聪明人或天才。他对于宗教、哲学上面许多大道理，借着很深刻的研究，很深刻的思想，而自己产生觉悟。这三种人构成三乘。

从佛教的教义上面看起来，小乘的教义集中在苦、集、灭、道

四圣谛。

中乘人则从因缘条件里面了悟痛苦的世界如何形成，痛苦的原因何在，然后再悟出一套道理出来。独觉乘是根据因缘条件（就是十二支因缘）产生的。

至于大乘，可以从《大般若经》第十分以后的所谓“六度”说起。譬如，在宗教上面要严格遵守戒律（持戒）；处世也要有慈悲心，把自己的所有贡献给别人（布施）；生活在黑暗的世界上要能够忍受痛苦（忍辱）；要有极大的耐心，处在痛苦的世界、黑暗的世界里面，不但不逃跑，更要改造自己（精进），这是因为他在精神上面有一种镇静的力量（禅定）；所以在世界的了解上面，能够把握许多重要的条件，然后才可以建立完满的知识（智慧）。根据这个完满的知识及最高的智慧，他处在黑暗、痛苦的世界上面，可以发出极大的愿心、极大的努力、极大的活动来改造这个世界，这样才是大乘。

佛教有小乘、中乘、大乘这三乘。小乘同中乘的知识，针对着现实世界产生一种了解，叫做一切智。但是到菩萨乘、大乘时，就像《法华经》里面释迦牟尼对着有道行的、有道种智的菩萨，可以根据高度的智慧把他们引进再升一层，成就无上正等菩提，就是一切智智、一切种智。这三者的差别，第一个是一切智，第二个是道种智，第三个是针对一切知识再产生最高的反省的智慧，叫做一切种智。这样之后，菩萨才可以成佛。

在这三层里面，华严宗又把声闻乘进一步分成三种。第一种声闻乘，处处陷于我执。譬如我以前谈到，阿难在森林里面听见一个人念阿含经：“人生一百年，不解生灭法”，他把“生灭法”念成“水老鹤”；在这种情况下，假使阿难上前说，你错了，他会回答说，你才是错了，我这是真正的佛教教义。换句话说，这种声闻乘是处处道听途说。现在许多讲思想的人也是这样，自己不肯努力，东边听一句话，西边听一句话，然后把它杂凑起来，就自认为能够了解

真理。其实这真理对于他是外在的，根本在他心灵里没有生根，所以他处处要同人家争论。这种我见、我执很深的人，根本与真理无缘。

其次第二种声闻乘，人虽然很笨，但是他晓得自己的缺憾，于是在面对有道行的人时，他能够诚恳的虚心听法。像这样的人，虽然根器钝一点，终究可以有所成。譬如孔门弟子之中，曾参可以说是很笨的人，所谓“柴也愚，参也鲁”。但是假使我们以《大戴礼》为根据的话，就可以说，孔子的许多道理，别的聪明学生没有传下来，反倒是很笨的曾子却传承了很重要的一部分。

再有第三种是，外表看起来好像钝根人，其实他自己有内在的慧心，要看他亲近的人如何。假使他所亲炙的人道行不高，他可以变坏；假使他所请教的是真正道行高的人，那么，他至少可以领会，领会之后可以诚心向学。这样一来，他虽然出自小乘，但是他的努力可以使他变作大乘人，变作利根人。这是小乘里面所分的上、中、下三品。

二、大乘三品

在大乘里面，也可以有三种不同的看法。释迦牟尼开始说教的时候，讲的是《华严》，这是因为他没有经过调查，骤来就作一种假定，认为自己已经悟道了，而别人也是诚心向善，在能力上面与他平等，所以他才在菩提树下把这个道理向一切人说。假使从这一方面看起来，就好像一个教员第一次登上讲台，就带着分数表上来了，他还没了解同学，就已经把学生分成二等，其中三个、五个是甲等，其余一定有几个最坏的，给他丁等，而中间的都是六七十分，所谓丙等。这样教书的人一定要失败，因为他不从事了解学生，而是拿自己的偏见打分数，不是甲就是丙，就是丁，然后对于较差的学生

他是不屑于教的。在孔门里面则是“有教无类”，孔子收的门弟子并不都是像颜回那样子的，同时“柴也愚，参也鲁”，也收，他教了之后一样可以成器。因此一切大宗教家、大教育家都是以平等法看人的，这就是所谓“有教无类”的精神。

所以在大乘里面，一定有一部分人，是从钝根的中等才能努力潜修而登堂入室的。就是一定有一部分是小乘而兼大乘的，从钝根人逐渐变成利根人，最后也有很高的成就。

其次第二种。假使怀着前面所谓“有教无类”的心情，一定就会把佛教变成“一切众佛”，不再是偏狭的。佛教的教义不在造一两个大菩萨，而是希望人人都可以成佛，所以他说的教义，一定上可以感动天才，中可以感动大多数的人，下又可以接近平凡的人。佛教的精神应当笼罩普遍人类里面各种才能的人，希望都要把他们感化，使人人具有很高的智慧。

但是真正成了菩萨还不够。因为在大乘里面的菩萨，尽管聪明才智很高，但是还有可能堕落。我们从人类的历史看起来，像五代的冯道，一定是大聪明人，否则他怎么能历事五朝，都可以混过去？但是他再聪明些，也还是最坏的小人，因为他能够堕落。因此在佛教的修行上，到达菩萨这个地位并不够，因为有些地方他还不如小乘的阿罗汉不再堕落。所以大乘人尽管修行的道行很高，有的时候也会马上堕落下去。因此，菩萨上面一定要再有大菩萨。

至于大菩萨，要具备两种条件（即善知识与深妙行，悲智双运）。在四十卷《华严》，就是《华严入法界品》最后的一大章，可以说是世界上最好的哲学概论。因为它找出一个特别聪明的小孩子做榜样，就是善财童子。善财童子才高志大，骤来第一步就想在妙高峰上面看妙高比丘，他佛教都还不懂，就想做大菩萨。这样聪明的小孩子要多加磨炼吃些苦头。所以他来看文殊（文殊是释迦牟尼在智慧上最高的大弟子）时，文殊摸摸他的头说：“这个小孩子不

错，但是眼睛长得太高。”于是差使他出去，向南求取，到世界上历经一切艰难痛苦。凡是在道行上面有一技之长的人，他都要去求教。这样一来，他南行求法的时候，碰到世界上各色各样的人，一共可归纳成五十一大类，经过多年接触之后，然后回到文殊这里来，他以为马上可以见佛了。文殊摸摸他的头，“不错，你智慧是够了，但还有一个最大的老师，你还没有跟他学，就是普贤”。普贤是最富创造行动的人，有极大的愿力。善财童子跟他苦苦的学成了之后，他的智慧达到了高度，行动的创造能力也培养成功，然后再来看文殊。于是乎文殊不晓得从哪一个天上面忽然飞来了，把楼阁的门打开来，让善财童子进去之后看见楼阁里面，处处都像珍珠发光，照到这个地方是一个楼阁，照到那个地方也是一个楼阁，然后在每一个楼阁的里面，善财童子的个性、人格也都反映出来了。这就等于文殊给他毕业证书，然后叫他去看毘卢遮那佛，就是佛的原始典型，到那里去拿最后的文凭。

三、圆教与通教

所以从这一点上面看起来，华严宗认为佛教里面的大乘，应当先经过一个步骤，有一种共同的教义，可以感化中乘，可以感化菩萨，使他成为大菩萨，然后再向上进，求与佛平等。华严宗认为，这个最后的教，叫做“圆教”，这个圆教才是圆满纯全的宗教。它使一切人在悟道的过程、修行的过程，以及智慧的培养过程中，都按着不同的层级，不断向上而超升，要超升达到最高的精神领域，与最高的精神人格看齐。这才是《华严经》的所谓大乘佛学上面最后的一道关口。

我刚才说，在大乘佛学里面有三种层次。第一层是大乘里面的预备人才，可以从小乘里面求，这是大乘兼小乘，气魄极大，可以

笼罩小乘宗教里面一切的范围。

其次在第二层里面，虽然华严宗宗《华严经》，它本身是圆教、顿教，但是在修行方面却有一个“渐”字诀。所以我常说，一定是“渐修而顿悟”。因此在《华严经》里面，我们不要把眼睛专门看着《入法界品》或者《性起品》上面，同时在《华严经》里面最重要的还是按部就班的十地品，一切精神修养很高的人，原来都是普通人，都是凡夫，在脱离凡夫的地位之后，努力精修，然后从初地、二地、三地，循着这个精神的阶梯逐渐一层一层的爬上去，这个才是所谓“通教”。

但是讲通教的时候，譬如讲《华严经》，同时就要讲到《般若经》，因为它借用因果的观念，以菩提、般若为因，然后成佛。把一切智、道种智，变成一切种智，这才是佛智。

所以从这方面看起来，我们做学问不能够躐等，在宗教的修行也不能够躐等。我们只看到历史上有许多圣人，但是圣人不是天上掉下来的，他们都是在现实世界的人间世里面苦修，然后才能够变作菩萨，变作大菩萨，甚至成佛，都是他不断努力的结果。所以我们该了解，佛是从大菩萨产生的，大菩萨从菩萨产生，菩萨从小乘人产生，小乘人从凡夫产生，都是靠修炼的功夫，才可以得到最后顿悟的结果。

假使把这一段历练、修行的功夫，自始至尾层层做到了，然后抵达上层的时候，再拿一个粗浅的比喻来看，譬如我们坐飞机，爬升到离开地面二万五千公尺的高空，再回看地球，我想那个时候不能够再说：你是从嘉义的农村来的，你是从上海的城市来的，你是从纽约来的，或者你是从大学里而来的。不能再讲这一些无谓的问题，因为大家都达到了最高的境界，所经历的世界也是同等的美丽，在那个地方，拿平等的人格、平等的眼光，观察平等的世界。在这种情形下，我们可以说一切宗教上的成见应当一起放弃，科学上的

偏见与哲学上的偏见也都应当一起放弃，因为我们在那个地方已经同样达到最高的世界，一切其它的现象都变成我们下层世界的不同层次里面的事实，因此大家可以作平等观。这样一来，小乘与中乘的差别没有了，中乘与大乘的差别没有了，统统变作最后的——像《法华经》同《涅槃经》里面所讲的——法平等性。在法平等性上面，然后再讲所谓精神的民主、精神的自由、精神的平等。换句话说，佛教最后到达的大乘是大家都悟道之后，不管你是从渐悟得来的，或者是从顿悟得来的，大家在精神上面一律平等。这才是《华严经》的精义。但是要了解《华严经》，也要了解《般若经》、《法华经》与《涅槃经》，这叫做什么呢？这不叫三乘了，这叫做“一乘”。这个一乘是指培养出来的精神人格、培养出来的智慧与佛平等，都在精神上面达到最高的境界。

到此地，我们晓得所谓小乘同大乘的差别，在小乘中间的三层差别，以及在大乘中间的三层差别，最后都化除掉了，变成一律平等。

四、向上看齐的平等

但是这个“一律平等”怎么解释呢？我记得有一年在密执安州立大学教书的时候，也讲中国哲学，也讲佛学。当我讲到精神的民主时，忽然有一个老学生起来抗议，他的年龄恐怕比我还大一点，曾经在中国做了三十年的工程师，大半是在广东。他说：“你现在把中国哲学讲成精神平等，但是以我五十年中间的最后的三十年在中国的经验，我却看不出来这样的精神平等。”我问：“第一层，你学什么东西？”他说是学工程的。我问：“你从事什么活动？”他说做工程师。我问：“你在什么地方做工程师？”他说在广东陈启光（?）手下做工程师。我说：“你在军阀之下做工程师，你对于中国的认识只

是在广州一个工厂里面。在那个地方，你的范围只有那样大。请问你读过中国书没有?”他说，《论语》是听说过的。我说：“再有《老子》、《庄子》读过了没有?”他说，他们的名字我都还不会拼。然后我说：“佛学上面，小乘、大乘你听说过没有?”他说，我没有听说过。我说：“我再问你，你在中国住的时候，你拿好多薪水?”他说，比美国一般工程师拿的薪水还要高一点。我说：“难怪了！平常你的生活，只从收人方面看起来，算是获得最高报酬的人。然后你的工作，都是关起房门打图样，走来走去在工厂里面听的都是机器的声音。你对于中国的社会，尤其在中国的知识阶级，根本没有接触过。因此你所谓的平等，只是在你工程的业务范围里面，属于功利主义者的价值层次。你为薪水工作，然后拿着高薪一定是天天从广州到香港去，在那个浮华社会里面讨生活。你拿一千美金以上的月入，而别人只有几百块钱一个月，你所过的奢侈的生活，一般中国人没有法过。所以你从经济价值的眼光来看，你觉得自己是很高尚的人了。换句话说，只有高等华人，你才同他讲平等。”讲到这里，我就同他不客气，继续说：昨天的《纽约时报》记载了一个大强盗，抢了一家银行几百万，那么现在拿你每个月一千块美金同他比较之下，从经济价值上面看起来，你一定要向他看齐了，觉得他是人上人，你是人下人，请问，你读过伦理学没有？强盗是什么东西呢？不仅仅违反了道德同时还违反了法律，他是人类社会所不齿的人，你竟要向他看齐。在这种情形下，我以我中国伦理学的修养来看，必定瞧不起他。什么道理呢？因为我除掉经济价值的观念外还有道德价值、还有艺术价值、还有知识价值、还有宗教价值。所以那些经济上面爬到很高阶层的人，从我的眼光看起来，我是不同他讲平等的，因为还有许多价值层次，他没有阅历过，他也不了解。

反过来说，假使你在游历的时候，不往香港跑，而往内地的山水名胜去游览，假使你眼睛一直向高处看，那么走路要当心，也许

是走到桥上掉到水里去了，也许走到井边又掉到井里去了，这个时候会有什么情形呢？假使这种事在纽约发生的话，又会有什么结果？在几十年以前的纽约市，假使有人倒在街上，旁边就一定有别人来拉他、救他，或者把他送到医院。但是现在的纽约市，假使有一个老太婆倒在街上，你要去救她的话就要当心，她可能马上告你一状，说是你把她打倒了，要你赔偿她的性命。我说，假使你在中国，你不当心从桥上掉到水里面去，当时一定有渔民、有农夫不顾他自己的性命来救你，救过了之后，他也从来不要你开支票说，我救了你的性命，你要给我好多钱？假使你掉到井里面去，乡村里面不识字的老太婆，假使正好在那个地方淘水的话，她也会立刻放下她的工作来救你的性命，把你接到她家里去，当成自己的子女来看待、来服侍。因此，从我的眼光看起来，这一类的人，在道德的境界里面，比你不知道高多少。经过这样一讲之后，他说：我服了。我讲的是精神上的民主，而他所了解的只是经济上及政治上的民主，这里面问题太多了。他说：老实说，我今年已经七十二岁了，我还不断的来学，来向先生求教，大概就是为了这些吧。

因此从宗教的眼光看起来、从道德的眼光看起来、从艺术的眼光看起来，我们可以说是经济上面的富豪呢，政治上面的权威呢，有的时候坐在汽车里面等于坐棺材。因为假使从高尚的理想价值作标准来衡量，然后社会上种种的差别相，世俗上的鄙陋的差别心，应当都去掉。

所以根据我的了解，中国过去几千年的文化里面，各种不同时代的大人物都是从民间来的，换句话说，中国没有贵族。中国的贵族都是从他的修养，即是道德的培养、艺术的才能、学问的苦功里爬起来的。所以中国真正的大人物都来自民间，中国人最好的成分（至少在过去几千年里面）都是从农业社会里面出来的。

从这一点看起来，要讲平等有两种方法：一种是拉下来平等，

“向下看齐”，也就是美国式的民主；另一种是“向上看齐”，这是东方的道德、东方的宗教所着重之处。总要把人的品德、人的人格、人的精神从种种不同的存在的平面加以价值的估定，提出真实的价值标准，然后产生最高的理想。这个理想就是艺术的理想、学问的理想、道德的理想、宗教的理想，把宇宙当做阶梯，一层一层的向上面爬。

五、文化的高度理想

所以我说，世界上的文化系统中，中国同希腊可以说是并驾齐驱的。因为在中国一切要止于至善、止于至美，要尽善尽美；而在希腊也是美善并举，也要尽善尽美。所以，希腊这种尽善尽美的要求形成了一种文化，这个文化等到它的民族毁灭了，中世纪依旧还接受它的重要部分，甚至近代的欧洲人还一直在向往。而在中国这一方面自唐虞夏商周以来，经过几千年不知道遭遇多少灾难，但是直到今天，中国民族的统一还继续存在，尤其是表达这个统一的民族生命的完整历史也都保留到现在，这在世界上是史无前例的。任何一个民族，任何一个国家，经过几千年的政治兴亡更替，还能够保留它的民族及文化的，那绝不是偶然的。在中国过去的文化上，中国人晓得一切的努力都要朝着最高的理想向前去找精神的寄托，总是要求尽善尽美。当然这个尽善尽美要从相对的方面同绝对的方面来看：一个时代认为尽善尽美的，换了一个时代，它的理想提高了，又变作相对的，然后再求新的尽善尽美，这就是生命的创造性。所以在世界上真正能够创造不朽价值的民族，才能够永久存在；否则，像凭借暴力的秦始皇，他的朝代只能保留二三十年的短时期。同时，在近代的西方国家里面，假使将来历史要加以证明的话，一定会说：在廿世纪这个时代，最强的国家、最霸道的国家一定先亡。

过去的世界战争里面，已经有两次证明了，现在，在未来的第三次大战里面，最先亡的国家一定又是最强的国家。诸位要是不信，只要等着瞧好了。

从这一点上面看起来，可以说，华严宗的判教比较的合理，因为它虽然是根据经中之王的《华严经》，但是它的三时教的教义可以容纳小乘佛教、小乘佛学，又可以容纳中乘佛教、中乘佛学。而在大乘佛教里面未达到它的圆教以前，还有通教。它把从事佛教生活与修养的一切人类的生命，都网罗到它广大无穷的法界里面笼罩住了。所以这个学派有它精神的重心，而这个精神的重心表现出很大的范围，就是它的法界有无穷性，而在无穷世界上面，它把人类精神上面不断的努力划分层次、划分境界、划分步骤，指点一切人达到那个共同的最高的精神理想。假使从这一方面看起来，佛教的经典里面有许多冲突，有许多矛盾，就是很自然的事体。

因为宗教是要感化人的，它须有对象。它的对象需从最平凡的人起，到出类拔萃的人，到天才，面面顾到，面面都能够网罗。但是网罗之后呢？并不是把他们收到内圈里面都变作奴隶，而是要把一切的智能才性的人都会集到共同的精神领域，这个共同的精神领域叫做“一真法界”。然后在其中，一切人都朝着最高的宗教理想，亦即代表最高的道德价值以及最完美的精神人格去发展。

由此可见，释迦牟尼说教是循序渐进的，最初对平凡人有一套说法，对稍微聪明--点的人则进一步打动他的心灵，逢着天才更开辟了新的发展的道路。所以从这一方面看起来，大乘佛经与小乘佛经有冲突矛盾是很自然的事体。因为在大乘里面，有菩萨与大菩萨的差别，而在大菩萨里面，文殊偏重智慧，普贤偏重行动创造的能力，甚至还有个性的不同等等。所以在这种情形之下，它要容纳一切智能才性，希望在精神上面一网打尽，统统送到客观化的塔形组织，就是“一真法界”里面去，让每一个人去表现他精神的独特性

与完美性。

六、治学需要沉潜

这一段，我认为过去在唐以前还有些讲佛学的人注意到，但是从宋以后，谈佛学的人最大的毛病是什么呢？就是走到禅宗的那一条路上面去发展。当然，禅宗里面有许多特别聪明的人，道行也非常高，但极大多数人却不能受用。在禅宗的影响之下，许多大庙都把重要的经典一起送到藏经楼中的藏经阁里面，让它发霉，让它生灰，束书不看！大家就凭着各人的口说，各人的利口，在那个地方逞机锋。这当然在绝顶聪明的人是可以这样办的，但是也害死了一切中材以下的人，因为他既缺乏这一种修养，也没有学问。

关于这几点，我们可以说，现在的佛学界不同了，假使拿来同六朝东晋到中晚唐的许多大和尚相较的话，可以说，在这个佛学鼎盛的时代，许多大和尚不但道行甚高、学问甚高、人品甚高，他一拿起笔来，连外国来的和尚所写中国的文章，都可列入文学的上品。但是求之于现在的和尚，有几个人能有这种修养？

那么，再看所谓居士以及非佛教的人谈佛学，又有几个人是真正从佛学的典籍里面仔仔细细加以研究的：这里我要画下一个大问号。至少就我自己来说，我接触佛学的书很早，但是在我二十几岁的时候从来不谈佛学；佛学的书可以看，但是从来不谈佛学。为什么呢？因为没有这个资格，由于佛教的经典浩如烟海。到来台湾前，我私人的藏书第一次毁于北伐的战争，第二次毁于日本人，第三次是离开大陆时又丢掉了许多。在那么艰苦的情形之下，抗战初期的前五年以内我根本没有书，所有的图书都毁掉了，而在日本飞机轰炸之下，大学图书馆也不能够开放，因此，我有五年期间专门从重庆的华严寺买佛经来看，夜以继日，日以继夜的看。但是我还是不

谈佛学，因为在那个时候我不可能把佛教的重要经典摆在前后左右，要拿就拿，要看就看，没有这样便利。

我到台湾来了之后，在台大最初的十年也不谈佛学，一直到近十年以来影印事业大为盛行，日本《大正藏》、《中华大藏经》、《续卍字藏》，许多成套的，每一种都是几百部的经书，这在从前是不可能享受的。从前在内地，假使要看佛经，除非到深山楼阁里面，大庙里面，才藏着有《大藏经》；但是它也是用来陈列的，不是给你看的。但是今天在台湾不同，即使是穷苦的教育界的人，也可以在他的前后左右把这些经典竖起来，伸手就可以得到这些宝贵的材料。在这种情形之下，我们现在可以谈。因为大家都有这个方便，你们有这些资料，至少图书馆里面就有完备的资料。所以我希望我们要么不接触一种学问，要接触一种学问，就应当以很大的诚心，花许多精力，研究这些材料。否则从日本人那边抄一点来，终究是人家的话。我并不是说日本人不好，日本人讲佛教史比中国人高明得多，因为他有那种呆气，可以花几十年钻到经典里面，变作书虫；而我们中国人太聪明了，不肯如此。但是抄人家的时候，只能抄到外表。并且日本人尽管从种种方面看起来，善于模仿，善于组织，也可以说是很聪明优秀的民族，但是他在思想上面，可以说个个是笨蛋。从日本立国以来就没有出过一个独立自主的思想家，一个真正的哲学家；文学家他有，艺术家他有，但是真正的哲学思想家却没有。所以他写的中国学术史，都是历史事实，其中没有精神内容，从哲学的智慧上面看起来，它是没有内容的。

所以这样一来，我们向日本抄。抄来的是什么呢？抄来的是历史，而没有内容，再加上自己不下苦功。就是说，自己宝藏自己不能发掘出来。因此，我平常在教育方面，常觉得我们的教育走错了路，对于自己的文化，我们不晓得发掘，都是仰望别人来发掘，而别人则是带着他的偏见来看这些问题。犹之乎我们研究西方的东西，

研究西方的学问就要取得西方人的观点，否则就构成东方人对西方文化的偏见。譬如说，拿哲学史这一门学问看起来，在十九世纪中叶以前，几乎所有西方人写的西洋哲学史都不能看，一直要到古典文字的希腊文、拉丁文在西方第一流大学里面成为极好的文字工具，然后让许多人才分别作专家的研究、学派的研究、断代史的研究。这样一来，尤其在德国，关于历史这一方面，它有那一种细心，那一种耐心，可以把杂乱无章的材料整理出来，成为完整的系统。然后，西方的文化传统才掌握在几个第一流的德国的大学、英国的大学、法国的大学里面。到了十九世纪末叶，第一流的著作的哲学史才纷纷出现。

在这一种情形之下，我们不细心讲西方第一流的著作，而从日本去抄，这成什么教育制度？此外，中国记载自己的经典，几千年都是文言文的，而我们现在从小学起，就从根斩断了，连到中学也不能够看普通的文言文，甚至在大学里面只有极少数人拿起笔来可以写。一种文字，自己不能够动笔，总算是外行。我们中国有自己的精神宝藏在这个地方，自己不晓得发掘，结果还把它拿到外国去，交付外行人拿他的偏见来研究中国文化、来批评中国文化、来诽谤中国文化。在这种情况下，整个中国一年培养好几千大学生，却在那里站在旁边，让自己的文化被别人污蔑，在那里瞠目不知所为。我们可以说，世界上面没有这样子堕落的民族，将来写中国史的人，写到我们这一代，把我们这一代的知识阶级不知道会当做什么样的批评？是人？还是猴子？

（讲于一九七四年十二月五日）

十　三论宗的哲学

一、佛学有不同层次

我们讨论过了中国佛教的判教问题之后，对于许多佛教经典的内容上面的冲突、矛盾等等困难，就可以有一个适当的解决。因为，假使就佛教本身说起来，它有两方面：一方面，它是完整的哲学体系；第二方面，它又是一种宗教。那么就哲学思想体系这一方面看起来，当然它有酝酿时期，酝酿时期里面又有发展过程，而在不同的发展过程里面，自然是进到不同的层次、不同的境界。就这一方面说，其中有先后次序的不同，而哲学智慧的程度也有高低之别。等到这一思想的发展达到极高的境界、极高的层次，然后再回过头来，回顾以前的发展，当然会发现：思想不是从天上掉下来的，而是从生命的过程中阅历、体验出来的；体验的层次有高低，哲学智慧的表现也有程度上的差别。等发展到最高境界，从纯粹的智慧，就从无分别智看起来，要想契合下面的境界、下面的层次，就很困难了。这一对比之下，显然不能够完全一致。因为不同的时代有不同的发展，就是一个人的心灵发展也有程度上的差别，所以前后也

不一致。

假使就宗教这一方面看起来，宗教的教义不仅仅是以教主本身来观察的，同时这个教义表达出来之后，要取信于人，那么就它的信徒来说，显然包括整个人类各方面的智能才性，又包括不同时代的人。因此，假使这个宗教的教义、教条完全拿教主的标准来衡量，那么这一种宗教在世界上只能是教主本身单独的信仰，他自己可以达到宗教精神的最高点，但是却无法取信于教徒。因为教徒的智能才性，有凡人、有钝根、也有中材以上的人，以及天才同利根人，那么要想适应这许许多多教徒的了解的能力，在教义上就不能够完全取法乎上，否则一旦成为寡头宗教，只有少数人能够了解，而大众是没有法子接受的。因此，任何宗教的教义必须能适应信徒的需要，它在教义显扬出来之后，要让大多数的教徒，中人以上或中人以下，乃至于钝根人、凡夫都可以领悟。所以，从这一方面看起来，宗教的教义不能够陈义太高，陈义太高就变作少数人的宗教。宗教大众化的目的是要拯救人类，使人类的大多数都能够接受。所以，有时像很高的教义也要把它通俗化，然后才能取信于一般的平凡人。在这一点上，我们可以说，佛教同世界上其它的宗教是一样的，也要迎合大多数教徒的。就是说，很高的教义也要拉下来，把它变作通俗的信仰。

由此看来，我们就不难了解大乘与小乘之不同；不但如此，小乘里面也还有差别。至于大乘，可以就始教、终教、顿教、圆教，化作许许多多不同的层次，然后我们把它们放在一个平面上一比，当然其中难免有冲突矛盾的地方。但是这种冲突矛盾不是教义本身的缺憾，而是为了迎合一般大众的理解能力，然后把一个真理剖开来从许多方面（这许多方面原有不同立体的发展）放在一个平面上来对照比较。这样一来，当然其中显现有矛盾。所以从这一方面看起来，我们就可以驳斥印度原来所谓大乘佛学的教义陈义太高，只

能当做佛学后期的发展，而不能当做释迦牟尼的原始佛教的见解。也就是说，印度所谓“大乘非佛说”的说法可以不攻自破了。

二、小乘的宗派

我们讨论过这个问题之后，再回过头来看中国哲学上面对于佛学最明显的划分：小乘与大乘。小乘佛学在印度本身，从上座部与大众部划分了十八部，合并起来成为二十部。关于这一段历史，印度的佛教徒世友为了《异部宗轮论》这一部书，已经把它概括了。等到小乘佛学由印度南传之后，到锡兰及其它东亚地区的发展，就逐渐把这二十部思想融会起来。根据唐代玄奘同昙光的了解，已经可以划成六种不同的学说。从这六种不同的学说北传之后，透过克什米尔，然后传到中国，而在中国只是以两部重要的论来作它的凭借，一部是《成实论》，第二部就是《俱舍论》。所以中国在六朝以前，讲小乘佛学只有两种：一是以《俱舍论》为根本，叫做俱舍宗；然后以《成实论》为根本，叫做成实宗。但是这两派小乘佛学在六朝以前还算流行，等到六朝以后大乘佛学充分发展起来，它们在中国就不十分流行了。

三、大乘的宗派

大乘佛学在中国六朝以前，不大划分宗派，当时是在大量的翻译之后，继之以批评，继之以系统的研究，大半以经为根据。譬如东晋以后到六朝初年，大家兴趣在般若的时候，就叫做“般若宗”，像道安、支遁那个时候讲佛学，都是以《大般若经》为根据的。譬如在唐代是把东晋翻译的《华严经》再扩充了，从六十卷扩充到八十卷的《华严》，然后以之为根据，就叫做“华严宗”。同时，佛教

从修养方面看起来，要达到终极的目的，要成佛的话，大半注重《涅槃经》，于是有所谓“涅槃宗”。所以在早期对于佛教分派的方法，大半都是讲佛经本身的，然后以那个根本佛典为根据，取一个名称，叫做华严宗、般若宗、法华宗、涅槃宗等等。

但是以后发挥经义的许多论出现之后，着重点再从经的这一方转变到论这一方。于是乎，譬如般若宗的演变，就成为四论宗或三论宗，以《大智度论》、《中观论》、《十二门论》、《百论》为主。从《中观论》到《百论》是三论，所以叫“三论宗”；再加上《大智度论》，也可以叫做“四论宗”。但是这个四论宗因为太接近般若这一方面了，所以不另外立名称，一般还是叫做“三论宗”。譬如法相唯识宗，假使就法相宗这一方面看起来，它的经典所据甚多，自《楞伽》、《解深密》、《密严》，然后到《华严》，有十种、十一种经典之多；然后再有许多论，像《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》、《摄大乘论》、《成唯识论》等。法相唯识宗以知识论中心，然后变作以《成唯识论》为根本的依据，以后就叫做“唯识宗”。所以佛学发展到六朝以后，渐渐把经的范围扩大了，再依据论当做根本的立场，然后再来划分。这个分法就与六朝以前不同了。

其次，在中国又把佛教的显教与密教划分开来。譬如显教这一方面，自般若到四论，从六朝末年到隋唐初年，形成了三论宗，然后是天台宗，以及法相唯识宗。或者从《华严十地品》里面形成“地论宗”，然后再从地论宗发展，成立了华严宗。这可以说是从根本的经同根本的论出发，所形成的四个重要的学派，所谓天台宗、三论宗、法相唯识宗以及华严宗。

再从六朝中叶、南朝梁起，一直发展到隋唐，在中国佛教上面有一种新的气象，这个新的气象是什么呢？就是把印度佛学的发展归之于印度，中国佛学的发展归之于中国。譬如法相唯识宗，中国人讲这一部分佛学的目的，还是要把中国的佛教与佛学的思想还原

到印度的本源状态。法相唯识宗讲佛学，完全从印度本土的观点来追求它发展的真相，这不能够叫做中国佛学。真正讲中国佛学，可以说从天台宗、三论宗起。譬如三论宗里面最初的发展，应当追溯到僧肇。但是僧肇的根本立场还是庄子，然后再把佛学般若宗的思想同中国庄子结合起来，这是一半中国哲学，一半印度哲学。譬如天台宗里面，虽然它的经典着重在《法华》同《涅槃》，但是处理问题的方法却完全采取宗教的立场，就是拿中国人信仰了佛教之后，然后从中国人的立场来显扬它的教义，这时候的佛学大部分已经中国化了。然后再看华严宗，华严宗虽然要把佛学的经典还之于《华严经》的根本义，但是在这里面，从杜顺起，一直到智俨、法藏、澄观、宗密这五个大宗师，他们中国学问的造诣，尤其在文学上面，已经相当高了，能够把外来的印度思想拿中国人的智慧吸收融化了之后，再加以系统的发挥。所以这已经不是印度本源的思想，而是中国人接受了、充分消化了之后，再进一步为它显扬教义，所以大部分加入中国心灵的主要的成分进去了。以上是显教里面所谓天台、三论、法相唯识、华严四大宗，把这种宗教的教义化成系统的哲理来发扬。

但是从天台以后就得着重宗教的修养，就是所谓“上观”。而这个上观从种种修养的实际工夫，主要是“禅”的成分很重要，所以，在实际的修养方面安排一个着重点之后，渐渐可以把理论的教义转移到实际修养的经验上来，所谓坐禅。然后从这里面又可以转变到唐代，认为原来翻译的佛经只是文字思想的记载而不是宗教经验的实际生活，所以中国的禅宗就着重宗教经验的实际生活，而渐渐把原来的经典束之高阁。再加上在中国创教的几个人，从四祖到六祖，尤其慧能根本是目不识丁的人，即使要看佛经也无从看起，所以只好拿他本身很高的智慧秉赋，不在经典上面寻章摘句，而另外有一套，直接在内心发展精神上的宗教生活。因此大乘佛学在三论、天

台、法相唯识、华严之外，可以再加上“禅宗”。

到了中唐以后印度佛学本身有了新的发展，就是“密宗”。密宗就近一方面传到西藏，在西藏有高度的发展，然后第二方面再有不空、善无畏这些人到中国来传扬密宗。这样一来，四宗之外，加上禅宗，再加上新进传扬进来到西藏、到中国、再传到日本的所谓密宗，于是大乘里面共有六宗。

四、介绍净土宗

此外，在中国，远从东晋慧远起，在江西庐山上面建立了《无量寿经》之类的经作根据，然后认为佛教经典浩如烟海，无从研究起，那么假使要向心性纯洁但只有寻常教育程度的人传教时，这个大量的宗教无从传起。因此慧远再创了另外一种宗派，叫做“净土宗”。净土宗根据《无量寿经》这一类很小部头的经典，文字很少，但主要是在实际上为一般人，甚至于愚夫愚妇，只要他的心性能够保持纯洁，就可以接受这一种宗教。净土宗主要是以觉地果为因地心，就是说，在佛教这一方面，用不着铺陈一大套高深的哲学玄理，而主要以宗教生活来起信：宗教生活可以集中在少数几个宗教信条上面，只要你接受这个信条，根据它来做精神的修养，那么不要很高的教育，不要很高的学说，就可以过很高的宗教精神生活。

这就是净土宗的说法，主要是以觉地果为因地心，把佛学上面的这一套修养换一个方向扭转过来。譬如在其它各种宗教里面，都是慢慢的讲，从小乘佛教很浅的哲理讲起，讲到大乘佛学上面不同程度的高深哲理，这样一步一步上去，才可达到很高的精神境界，然后成佛。从佛教的经典看起来，在不同的时代早就有许多佛的精神人格形成了。那么为什么我们不在思想上经济一点，把已经成佛的精神人格当做榜样，然后向他学习。这就是倒果为因，以佛所成

就的最高智慧为榜样，把他的心灵、动机掌握住了之后，向他学习。这样一来，我们用不着讲几百卷的经、几百卷的论，才可以变作佛学专家，我们只要靠着各处已经成佛的人把他当做一个活榜样，然后面对他直接向他去学，这样就用不着透过许多经论作系统的哲学探讨，也可以变作佛教的宗教徒。

譬如在西洋宗教这一方面，像多玛斯·耿稗思（Thomas à Kempis）的《师法基督》一书也是同样的道理。假使你能够直接向耶稣学习，就已经是基督的真实教徒了，不必再透过许多中间的媒介才成为教徒。所以在天主教这一方面看起来，耿稗思所著的《师法基督》就等于天主教里面的净土宗，直接以耶稣基督当做模范，直接靠上他的精神生命跟他学。这样一来，许许多多复杂的神学系统对于这些人是不必要的。然后再看近代所讲新教的革命，也就是想在宗教的精神生活上面，使信徒同原来的教主沟通，使他们中间的精神距离缩短。

假使我们了解这个道理，就可以了解在中国对于没有受过高深教育的人，甚至于一般的家庭主妇，你要她进大学以后才来谈佛教的问题，那是来不及了，所以要采取净土宗的方法，以觉地果为因地心，直接打动他们的心灵。

所以从这一点上面看起来，中国大乘佛学的发展有许许多多复杂的宗教。但是我们现在在大学里面讲佛教，根据《般若经》的看法，“智慧”是这个宗教的基础。所以早在六朝时代，道生已经说过了，所谓“佛为悟理之本”。因此佛教同其它宗教的差别在于，它这一种宗教里面的许多根本教义，都要凭借理性高度的发展以形成智慧，才能发扬与了解。换句话说，这一种宗教是建立在哲学的基础上面的，假使没有哲学，这一种宗教的优点，就无从表现出来。

五、将讨论的四宗

所以中国的大小乘合观之，本来有十宗之多，但是从纯正哲学的观点看起来，最重要的是从六朝到隋唐时代的天台宗、三论宗、法相唯识宗与华严宗。因为密宗是不立文字的秘密法，讲究修持的；至于禅宗也可以不立文字，主要靠参禅，讲究宗教的实际经验；所以这两宗虽然根据哲学，但是它本身还是可以同哲学划分开来。但是在三论、天台、法相、华严这四宗里面，不管从宗教的观点看起来，或者是从哲学的观点看起来，它们的宗教同哲学都不能够分开。离开哲学的智慧，宗教精神无从体验；离开宗教精神，哲学智慧也不能够达到最高的玄妙境界。所以我在此地，从哲学的观点看起来，就这十宗里面特别着重三论宗、天台宗、法相唯识宗与华严宗。因为在这四宗佛学里面，哲学智慧的发展都达到最高的层次。

但是，现代谈佛学的人有一个毛病，就彷佛冯友兰写《中国哲学史》一样，一开始就讲子学，再讲经学，但是问他讲什么经呢？各经都不见了。对于《易经》没有了解，对于《尚书》没有了解，对于“三礼”没有了解，对于《春秋》也没有了解。经的本身统统没有讲，忽然冒出来一个经学。所以我平常说，这样讲中国哲学，叫做斩头的哲学。那么，现在因为佛教的经与论浩如烟海，而现代忙碌的人没有闲暇的心情来看许多的经与论，然后再立说，所以现在许多人都是莫名其妙的谈佛学：把第一手资料去掉不看，却把流传在社会上面的普通信仰当做佛教的内容。我认为这是很危险的一件事体。所以我们现在在这几宗里面，要讲佛学，就要板起面孔来从头讲起。

六、三论宗之形成

譬如就三论宗来说，从历史发展上面看起来，我们可以追溯到僧肇。僧肇可以说是三论宗的始祖，不过当时还没有三论宗的名称。那个时候他的老师鸠摩罗什已经翻译了《放光般若》、《光赞般若》以及《仁王般若》，然后《中观论》、《十二门论》、《百论》也陆续翻译了，甚至于僧肇自己也参加译场，执笔为文。所以三论宗真正的远祖应当到僧肇，只是他不愿意居这个名而已。真正三论宗后期的发展是在六朝时代。因为三论宗富于哲学的玄想，而就整个中国人的心灵禀赋看来，北方人比较平实，容易接受儒家，但是像老庄都是南方人，比较偏重玄想，所以在佛学的发展上，譬如北魏、北齐、北周，就是在东晋以后六朝时代，在北方都还是保留中国朴实的文化传统，讲究儒家的经学，而对于外来的宗教，只是埋头做翻译的工作，还来不及发挥。但是佛教的重心，自东晋以后，从长安转移到长江上游荆州一带，到江西庐山一带，然后沿着长江发展到南京、扬州，再到浙江平原，重心统统是在中国的南方。南方人富于玄想，所以最容易接受的就是佛经里面的《般若经》。《般若经》有六百卷之多，但是其中第四分、第四本是《小品般若》，从后汉、三国到东晋时代，就有三四种不同的译本。可见中国南方喜欢空灵的思想，所以讲佛教里面般若的思想。然后在姚秦时代，再翻译了《维摩诘经》、《仁王经》以及《大般若经》里面第二分、二万八千颂同二万五千颂的《大般若经》，这两种不同的版本就翻译成《光赞般若》同《放光般若》。于是乎新旧《般若经》的译本同中国长江流域一带富于玄想的中国人的思想很能契合。

这样一来，在六朝的时代，般若宗的思想在北朝并不流行，而都是集中在南朝，就是长江流域上游的荆州同下游的南京的摄山、

扬州，再到浙江的山区里面，绍兴一带。我们可以看出这一种思想完全从般若经典里面出发，假使不讲《般若经》，那么三论宗的理论无从了解。所以在六朝时代的南朝，譬如梁代南京摄山的止观寺的僧诠，就有人请他讲佛经，他认为佛教最重要的经典重心在《般若经》，假使懂得《般若经》，以及发挥《般若经》要义的《大智度论》同《中观论》，那么佛教的要义就可以完全了解。再有兴皇寺的法朗，是另一位大和尚，他一生最初讲《般若经》，后来接触从姚秦一方面流传的《中观论》与《大智度论》，才拿这两种为辅助的材料发挥般若经典里面的要义。一直到吉藏还是采取这一种态度。这样一直流传下来，都是保留了僧诠、法朗、吉藏这一个传统，以《般若经》为主要经典，然后以《大智度论》、《中观论》为辅助，发挥根本教义，这是三论宗的传统。

在梁代的时候，梁武帝曾经集合许多大和尚，搜集了般若经典的资料，但是这个系统的资料到现在都失传了。倒是在隋代有一个大和尚吉藏，他对于佛教的博学几乎无经不通、无论不通。然后再集中他的精力去解释《般若经》的要义。三论宗里面的著作，从隋代流传到现在还保留着丰富的材料，就是吉藏一个人的。所以我们对于三论宗以《般若经》、以三论为根本资料来谈，就要直接集中在吉藏一个人身上，来发挥这一派的学说。这是它的历史背景。

就三论宗的名称来看，它的学术内容好像属于《中观论》、《十二门论》、《百论》；假使照这样看起来，就等于略过释迦牟尼原来的教义，而直接提到龙树学派、提婆学派。但是这样一来，会失掉它的宗旨的。因为三论只是发挥《般若经》的佛教精神与哲学智慧的；假使我们把根本经典去掉，从论说起的话，那么这不是三论宗的本意。所以我们应当回过头，回到般若经典上面去。

但是般若经典谈何容易，我想你们在座的人假使从现在起发愿研究《般若经》，恐怕也需要相当长的时期，才可以把里面的要义都

接触了，然后得到某种程度的了解。

从后汉、三国起，还不晓得有《大般若经》这种东西，只是从西域、新疆一带，从印度北部克什米尔流传了《般若经》的残本断片。换句话说，只有《道行般若》。我们后来才晓得就是六百卷《大般若经》的第四部分，这很小的一部分被鸠摩罗什翻译了，不叫《道行经》，而叫《小品般若》。这个《小品般若》只有八千颂。后来鸠摩罗什来到中国，带来了《般若》两万八千颂同两万五千颂两个不同的版本，也先后翻译了，叫做《放光般若》、《光赞般若》，这是六百卷《大般若经》里面的第二分。再加上辅助的材料有《维摩诘经》、《仁王般若经》，以及《文殊师利般若经》。一直到唐太宗时代，玄奘从印度回来，才把《大般若经》原本的六百卷带回来了，并且最后拿他晚年的精力，集中在翻译这一部经典上面，终于翻译完成六百卷的《大般若经》。

六百卷里面可以分十六部分。第一部分叫初分，有四百卷；然后从第二分到第十六分，合并起来才占两百卷。所以在十万颂的经典、二万八千颂的经典、八千颂的经典，以及其它许多部分，我们假使要全盘了解的话，可以说是浩如烟海。

七、《心经》与《金刚经》的要义

那么，接触般若经典最初的一种办法，就是透过《心经》。《心经》是《大般若经》第二分里面舍利子般若极精要的摘要，这个摘要好像只有两百六十多字。现在我们不妨从这个地方出发，我们看平常老太婆都会念这个《心经》，但是我不相信她们能够懂。

《心经》第一是“五蕴皆空”，第二是“色不异空，空不异色”，第三是“色即是空，空即是色”，然后循序了解“诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减”。然后讲空性，拿这个空性，把宇宙一切

的一切、世界一切的层次、生命一切的层次，都指点出一个抽象的发展，到达最高的境界。这就是以般若为精神工具，把我们渡到人生经验里面最高的境界，所谓涅槃境界。这虽然是用两百多字叙述出，但是方向完全正确。假使我们追问内容起来，我想老太婆一定说，你何必再问呢？就是问了，她也说不出来。所以假使对于已经读过《心经》而不懂的人，就应当请他读《金刚经》。

《金刚经》是《大般若经》里面极小的部分，所谓第九分，《金刚般若》。这个《金刚般若》主要的目的，在佛教上面就是要达到最高的精神修养，所谓“无上正遍智”。换句话说，就是要把握菩提，把握最高的“无分别智”，然后再照着这种最高的精神目的，产生一套修持的计划。但是这套修持计划应当是空灵的，不能够沾滞在宇宙发展的任何层次上面，所以这个修行应当借老子的一句话，叫做“善行无辙迹”。就是尽管有很高的宗教的精神修养功夫，但是这种精神修养功夫不能够沾滞在宇宙精神发展的任何阶段里面。那么怎么才能够不沾滞呢？就是在思想上面要有一个窍诀，叫做“无相”。假使你看见颜色，就盯住这个颜色；碰到桌子，就把握着这个桌子不放；那么这只是笨人的笨功夫，在任何修行的过程上都沾滞在一种境界里面，局限在一种学说里面，丝毫不能够发展。所以要作这种无相的功夫。

但是无相的功夫要怎么样了解法呢？首先你要回过头来看看你自己心灵里面的活动，但是你这个活动不能够定着在一种程序上面、一种境界上面、一个层次上面。换句话说，在一般笨人看来，总是做了一部分功夫就要得着一个结果，这叫做有所得。但是聪明人就晓得，这种有所得是什么呢？你针对着一种东西有所得，譬如我把握这一部书不放，我说有所得。假使你手一松，书马上就丢掉了，不再是你的。这个有所得靠不住。

那么“无所得”是什么？就是你阅历一种境界、针对一种对象、

产生一种学说、体验一种生命，然后产生一种精神修养的功夫，但是，真正聪明的人就知道这不过是一个阶段而已，懂得了之后就要跳出去；入乎其内，马上还要出乎其外，要超脱解放。这就是《金刚经》里面“应无所住而生其心”的意思。心灵发展是进步的过程，是没有止境的。假使你在修养的过程里面，把这个精神囚到一种境界里面去，定着在那个地方，就已经把你的精神生命定死了。所以真正的修养，要阅历它的深度，入乎其内；但是入乎其内就变作一种境界的囚徒，所以马上第二步要跳出来，出乎其外。然后再回过头来，看你所阅历的一切境界，一切过程你都经过了，但是，却不停滞在那个地方，还不断的向前进步，向上发展，向上提高你的精神生命。懂得这个道理的话，就是《金刚经》里面所谓“应无所住而生其心”。

八、以般若为舟航

在这种情形之下，我们讲般若，不能够仅仅讲“智慧”；因为智慧执着了之后，是一个死的东西，变作一个僵枯的学说。所谓“般若波罗蜜多”，是要拿“智慧”作工具。譬如我坐飞机，到了飞机的驾驶座上面，就坐在那个地方，是没有用的；飞机要会开，才有用。又譬如我们上船，掌了舵要能发，要握着这个方向盘向前进才有用；一切交通工具都是要达到目的的，不可以停滞在一个阶段上。所以在这种情形之下，我们讲智慧，就要讲智慧的功用。智慧的功用在什么地方呢？在于把你从这一种境界转移了，把你提升到另一个更高的境界上面去，这样才是“波罗蜜多”，叫做“度”，把你“度”到更高的精神领域与境界去，使你享受更高的精神生命。

但是这个“度”并不是盲目的度。任何飞机起航了之后，总有目的地，总要达到一种境界。飞机是如此，船是如此，汽车是如此，

任何交通工具都是如此，它只是把你转运到一个目的地去。而这个目的地，从宗教上面看起来，就是涅槃境界；从哲学的智慧上面看起来，就是把你从一切知识的领域提升到至高无上的境界。譬如，佛教的宇宙观是一个塔形组织，我们登一座塔，就要从第一层起，然后升到一级浮屠、两级浮屠、三级浮屠……七级浮屠，甚至于十二级浮屠、十三级浮屠，但是这上面还有无穷的苍天。换句话说，尽管有终极的理想目的地，但是那个理想目的地，要透过无穷的过程才能够到达。所以在这个情形之下，假使一个人登了很高的宝塔，就以为这是宇宙的止境，那个人可以说是不会登高的。假使登高达到十二级佛屠，就以为这个是宇宙里面最高的境界，那个人还是一个笨汉。

我们假使了解世界的建筑，就可以认清这一点。譬如在中国，一切的建筑不管有几层，但是最上的一层总有飞檐、屋脊、屋顶，都指向上面无穷的境界。再就印度的建筑看来，尽管他们平常住的房子很局促，但是在宗教上面代表精神的境界的，总是宝塔。这种宝塔，不管你进了几层，塔顶是指向无穷的苍天。只有在西方所谓希腊式的建筑，好像根据三三制的原理，譬如地层上面三层台阶，然后是回廊上面的柱子，然后是屋顶，所以西方的希腊建筑上面有一个“盖顶石”，这盖顶的工作就像是一个建筑的“奥美茄点”——终点。因此可以说，希腊人的态度集中在宇宙的中心，再依据宇宙中心的重点向下面沉重的支下来。假使西方的宗教依据这一个方向发展的话，像希腊人的宗教只能发展到奥尔菲宗教为止，不能够在宗教上面达到最高的境界。所以，虽然亚里士多德后来说，哲学最高的发展要归宿到宗教，但是当时的情形反过来倒是真相，希腊宗教的最高发展就止于哲学了；以后纯哲学的发展才达到很高的境界。

从这一方面看来，终希腊之世，宗教还不及艺术的发展与哲学的发展所达到的高度。一直要等到希腊在政治、社会方面对几度变

迁悲观失望之后，再转过头来，同希伯来的宗教思想结合起来，然后情况才有所不同。譬如在中世纪，就宗教教堂的建筑来说，所谓哥特式的建筑，从希腊人的眼光看起来，这个房子好像马上要倒了，因为它在很小的一个基点上，凌空发展，向上达到很高的地方；而事实上，哥特式的建筑是一种宗教的建筑，它的重点不像希腊人摆在地心上面，而是摆在宇宙上层的精神中心，可以说完全是一个精神符号。能够藉很脆弱的物质结构，化成空灵的力来支持的系统，然后升到教堂的尖顶上，好像一个春笋在通天，在向上面冲，冲向无穷的地方，指向无穷的精神的高空。所以到了中世纪，希腊的哲学智慧已经达到很高的程度，再同希伯来的宗教精神结合起来，然后才拿哲学的智慧把那个宗教的精神提升了，指向无穷的领域。

九、无相为相，是为实相

假使了解这个道理，我们就可以回过头来了解佛教。佛教是以否定的态度把世界各种高度的层级划分开来，然后把这个世界的重心，从现实的地面提升到无形的世界、精神的领域里面去了。这里所谓彻底作消极的工作，叫“无相之相”、“无性之性”，然后才可以得实相，才可以得实性。这个精神发展提升到极高的境界之后，才可以掌握精神的最高境界，叫做实相。我们对于它的了解，要凭借智慧，不能够凭借感觉的经验，不能够凭借相对的知识，也不能够凭借粗浅的智慧，而一定要把人类的理性发展到极高的阶段之后，庶几乎才可以达到那一种境界。但是在达到那一种境界之前，要下极大的决心，把宇宙的低层一切的一切能够看破、能够超脱、能够从那里面解放出来，然后我们才可以达到精神的顶点。这叫做“无相之相，是为实相”，就是《金刚经》里面指点我们最后的一个目的。

因为这一个目的悬得这样高，所以你不可能拿人间世的精神标准来衡量。从人间世的精神标准看起来，我们的生命经验总是要落实到现实上：生活在物质世界里，能够把握世界的秘密；生活在生命领域，能够把握生命的意义；体验到精神境界，能够把握精神的价值；一般人要求都是如此，都是要有所得。但是假使这样子有所得，你就需要预防一种情况，就是因为不舍得那一种境界，然后把你全盘精力投到那种境界里面，停滞在那个地方，不再发展了。

所以《般若经》的目的，就是要先阅历一切境界，认识一切现象，成立一切思想的体系与范畴的系统，藉以了解各级世界；但是了解各级世界之后，不能够停滞在那个境界里面，使你的精神不再向生命的上层发展。假使这样，都还是堕落，叫做精神的堕落。假使要使精神自由发展，应当向上作无穷的超升，不停滞在任何中途境界的层次。

然后你就晓得，你的心灵作用应该是：过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。而在《大般若经》里面以后却叫做“以不可得为得”。这样一来，你才能朝向无穷的境界超升。

在这种情形下，你再回过头来看看自己，假使自己的自我是小我，你就没有机会上去，所以一定要把这个小我忘掉了，要形成大我。在大我的里面，才有大的精神作用，所谓真实的理性。真实的理性所形成的思想体系不是平易近人的、肤浅的思想体系，而必定是极艰深、极抽象、极玄妙的思想，那已经不叫做知识了，而是超越转化为智慧了，然后才能把握最高的智慧。最后，你变作智慧的主体，变作精神的光明本身。换句话说，借用近代德日进的名词，就是不仅在物质宇宙里面，而且在精神宇宙里面已经达到“奥美茄点”。所谓“奥美茄点”是一个文字符号，代表精神宇宙的最高顶点。但是假使你达到那个最高点，已经成了佛，心里面又生起骄傲的话，马上又会掉下来，连菩萨都做不成，又是一个有鄙陋心的凡

夫。所以在这一点上面，你读《金刚经》读到最后，自以为可以把握智慧，有所得了，已经成佛了，这还是靠不住。

十、《文殊师利般若》

因此，我再劝你们读《大般若经》第七分，叫做《文殊师利般若》，所谓《文殊般若》。我们看，文殊不过是释迦牟尼的一个大弟子，擅长于智慧，但是他面对释迦牟尼佛时怎么样呢？他说，你释迦牟尼已经成就了佛，假使你拿佛的资格来面临人间世，同人间世骄傲，那只证明你释迦牟尼本身的精神成就是否达到顶点还很成问题。所以，文殊师利面对他的老师说，我的眼中根本就没有释迦牟尼，根本就没有佛这个观念在我心中作祟，所以我才能够在智慧上面有无止的造诣。因此，《大般若经》第七分的《文殊师利般若》应当读过。即便是释迦牟尼，他已经到达涅槃境界，他的知识已经发展成高度的智慧，更形成无上的智慧，足以赅括人间世一切低级的知识，即使他达到这种造诣，从他的门弟子文殊的眼光看起来，也要说：那又算得了什么？假使你拿一个时代的精神成就同一切时代的精神成就比较一下，那个数量就变成小数点了。所以从文殊的眼光看起来，成就了像释迦牟尼的佛也不能够骄傲，因为那只是在他的精神宇宙里面是奥美茄点。

我们从天文学史上面看起来，从前以为地球是宇宙的中心，地球上面的人类代表最高的成就了，但是到近代才知道，太阳系在银河系统里面只是一个小小的微尘而已，在整个的天文宇宙里面，就不仅仅太阳变成了微尘，连整个的银河系统在天文宇宙里面也可以说是变成微尘了。所以我们可以说，人类精神宇宙的造诣也有个无限的前景，你就是成就释迦牟尼佛，在他的精神宇宙里面达到最高点，但还是不可能代表一切可能的精神宇宙里面的最高点。要使我

们了解这一点，《大般若经》第七分，就是五百七十四到五百七十五这两卷书必须要看。

十一、《胜天王般若》

我们既然把精神目的悬得那样高远，那么在精神修养上面要如何做切实工作呢？我们在知识的培养上面要划分步骤，在知识的等级上面也要判断它的品格。照这样看起来，我们要再读什么书呢？就是《大般若经》第六分《胜天王般若》。胜天王般若是什么呢？是指天上的一个天神，他听闻佛教，取得了解之后，所产生的反应与世界上的凡人不同。世界上的凡人尽管在思想上面出类拔萃，但是他的生命中心究竟还陷在现实的人间世。但是这个天王早已经升到高空里面去了，所以他在那个高空里面形成的智慧，就不像人类在现实的人间那样容易向下受羁绊，他比较自由。所以在第六分的《胜天王般若》里面有通达品、显相品、法界品，然后有法性品、平等品、无所得品，也就是《般若经》里面的“应无所住而生其心”。人间世的人多多少少还受地面上的偏见所限制、束缚，但是天空的天王在他精神的高度里面已经出离现实的人间世了，所以他要指点智慧的高度，就比人类方便。他可以向上面指，也可以向下面指，上下一对照比较起来，然后你作选择就很容易了。因为他在那个高度上面来看这个世界，这个世界像什么呢？像孔子登东山而小鲁，已经小鲁了；登泰山而小天下，已经小天下了；那么天王已经在天空里面，他所看的法界，当然比地面上广大的多。然后再看宇宙现象，于是天空下面的各重物质世界，天空上面的各重物质世界的现象，就很容易在那个高空里面显现出来了。从那个地方我们可以了解，下层宇宙所显现的宇宙真相有许多是平易近人的，但并不是高明的；因为天王处在天空，可以向上面看，而人类处在地面，几万

公尺以上的境界就被云雾遮掉了。所以在这么一个情形之下，他再来说下层世界“无相为相，无性为性”，就容易了解，而我们在地面上却不容易了解。所以他站在高空，再来代替佛说，我们人类的智慧应无所得，也比较能够容易让人类了解这个观点。所以《胜天王般若》这一部小书我们也应当看，它对于我们精神解放这一方面有很大的帮助。

十二、《小品般若》

那么，读了这个《大般若经》第六分《胜天王般若》以后，再回过头来读《大般若经》第四分，就是《小品般若》。《小品般若》里面，尤其有一品叫做“妙行品”，这个妙行品等于什么呢？等于《华严经》里面的“十地品”。就是你从现实世界的低级知识解放出来，从智慧上面看起来，已经不是一般的知识、一切智了，接着能够在你精神人格的成就上集中于道德知识，拿道德的品格来观照世界，来衡量世界，然后产生行为出来，那是光明的善行。这样一来，容易把你从自然界的领域提升到道德的领域里面去，再从道德的领域里面也可以很容易达到艺术的领域里面去。所以《小品般若》的妙行品是很重要的。

现在，你在宇宙里面，已经阅历许多层级，达到很高的高度，那个很高的高度指向什么呢？指向一个精神的归宿，精神的究竟的境界。那个究竟的境界是什么呢？从各级菩萨同大菩萨看起来，那个境界就是佛的境界。但是等你把精神提升到可以与佛站在平等的地位时，我们可以说，你不仅仅无所得，同时在无所得中你又有所得。因为你在这个最高的精神境界里面，会接触、了解各种珍贵的价值，使你对于下层世界无所得，而在你高度的修养里面，可以透过下层的无所得显现出来上层的有所得。然后在这样一种情形之下，

我们来讲宇宙的话，就可以在思想上面制定许多范畴及许多原则，代表宇宙最高的理性所显现出来的精神光明。

从那个精神光明看起来，会有什么情况呢？譬如，我们平常讲到光明，我们点一支蜡烛在此地，蜡烛前面摆一部书挡着，然后你们那一方面都是阴影，这表现什么呢？表现这个光明同它所照的境界之间有很大的鸿沟，很容易把这个光明给隔绝了。我记得在美国平常生活上面，最不习惯的就是灯光使用的习惯。一般中国的房间里面，天花板都装个电灯，照起来，每个角落都看得到。而在美国欢喜用台灯，台灯摆在这个地方的话，你要在那个地方找一根针就找不着，要找一支自来水笔也要仔仔细细去摸索。这就证明这个光同它所照的东西有许多距离、许多隔阂。假使在房间上面的中间装了一盏电灯，然后四面八方都可以照得很清楚，这就证明这个光同它所照的东西之间没有距离、没有隔阂；就是有距离也没有隔阂。又譬如像月亮可以发光，航天员环着月球的那一边经过时，也可以看见那边的光明，但是我们在地球上则永远也看不到月亮的另一边，所以认为这边是光明那边是阴影。但是在太阳一照起来，马上月亮的左边也是光明，右边也是光明，前边也是光明，后边也是光明，因为它的距离、隔阂没有了。

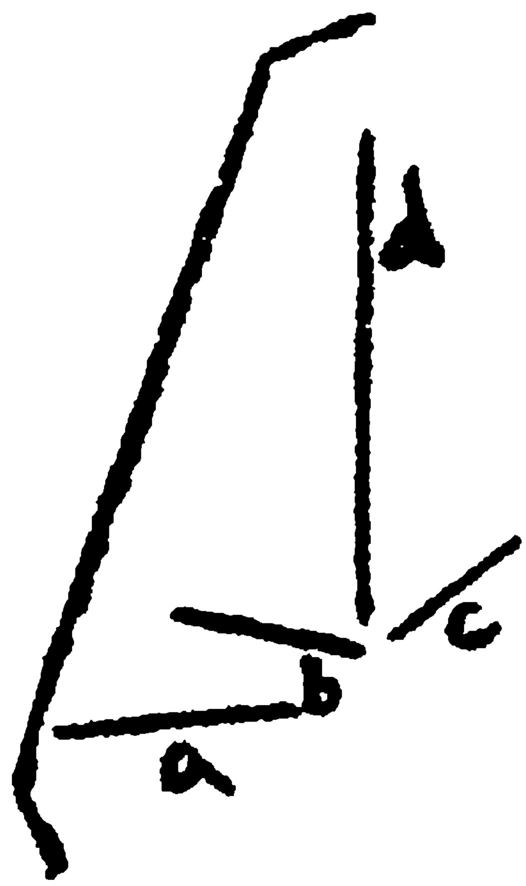
所以，我们的智慧真正发展到最高的精神之光的时候，那一个光明发射出来了，可以投射一切境界，照耀一切境界，而在其间没有阴影，没有距离，也没有隔阂。在这样一种情形之下，我们再对于一切世界、同世界里面一切现象，要成立任何范畴系统来说明那个思想的各种现象的构成，这个中间都没有隔阂了。然后，整个的宇宙不管它有千层、万层或无限的层次的差别，在那个精神之光照耀之下，任何隔阂都没有了；到那个时候我们可以讲平等法，讲各种境界的平等。这一点在《小品般若》第四分妙行品里面可以看得到。

然后再从《小品般若》跳到《大品般若》第二分的实说品。在实说品里面，就说法平等 。等到能够了解《大般若经》第二分实说品里面讲的法平等 ，再回过头来读《大般若经》的第十分，所谓般若理趣分，在这里面就是人类最高的精神修养达到宇宙最高的境界，透过一切境界来观照宇宙，于是宇宙一切差别都没有了，都变作纵之而通，横之而通，一体不可分割。然后你那个智慧，就是最高的无分别智，在这种最高的无分别智里面讲性平等、相平等、境平等、精神平等、思想平等、学术平等，然后概念、范畴系统的平等。这是第十分理趣般若的要义。这个几层都了解了之后，还要作切实的功夫。

平常十万颂的《大般若经》我们碰都不敢碰，因为六百卷的《大般若经》它就占了四百卷，但是你把以后的许多境界都阅历了之后，再读《大般若经》的切分，尤其是三六四卷到三七二卷叫做遍学品，就是对于宇宙里面任何境界的事实及现象，都要不夹带任何偏颇的心理去如实了解，去普遍了解一切一切的宇宙里面的事实与现象。然后以那个知识再划分层次，划分境界，引归到自己的生命里面产生生命活动的方式。对于生命活动的方式再划分等级、划分步骤、划分程序，一层一层向上面爬。升到一种境界之后不能够停止，不能够沾滞，要继续上进。等你一切都阅历过了之后，就会得到一个秘诀，叫做无相无得。在一切修养的过程里面，不要骄傲，不要堕落，不要懈怠，不要停止，然后才可尽一切的生命，一切的精神能力，把宇宙彻上彻下普遍的了解。这样一来，才可以把下层一切虚妄的印象、一切偏颇的信仰、一切错误的信念都排斥掉了。最后才可以直透真理的核心。这是《大般若经》初分里面第三九四卷到三九七卷，叫做“无相无得品”所说的。这样一来，我们可以把握住《大般若经》里面真正的要点了。

十三、上回向与下回向

关于佛学的问题，我们假使再继续往下面谈的话，借用四川人的一句土话，就不免要觉得“恼火”了，因为佛学不是可以随便谈的。从种种方面看起来，它有它的一套专门语言。对于这一套专门语言要弄不清楚的话，那么真正的佛经，所谓经同论都是天书。有一个人已经得了博士学位了，但是他说他从前听哲学概论的时候，句句话分开来都懂，但是合起来却一点也不懂。我想这个不足为奇。在美国文学家爱伯特所写的一部科学寓言小说《平面世界》里面，我们大多数人都太过于平面化了，都是在平面世界上作爬虫，从来就没有登过山，更不知道在山顶上面还有天；更没有坐过飞机，不晓得两万公尺上面，还有十万公尺，上面还有无止境的天。所以像这样的一个人，他生于平面世界，他的几何，只有长阔，而没有厚或高。在这种情形之下，譬如一个文学家说世界上还有美女，要形容她亭亭玉立的美，然后要平面世界的人将美女画出来，请问他怎么样子画呢？不管怎么画，都没有第三度，还是在平面上画，就像在桌面上画一样。所以他对于亭亭玉立的美，根本没有法子表现。他这一类的人，你要说一条直线怎么形成的，他能够懂。但是这条直线又怎么样呢？它只能够横铺（a），它这样子横铺（b），这样子横铺（c），而不能够直竖（d），因为什么呢，他没有第三度的观念。



所以从这两点上面看起来，我们没有法子同平面世界的人谈哲学，因为他们没有高度或高度感。

但是在这方面却有另外一个危险。我今天早上四点钟醒了，然后在朦胧之中又睡着了，睡着了之后一直做恶梦。这个恶梦是什么呢？就是，不晓得我从那一所大学出来之后，就到了一座高山上面去。一上了高山，往前面看，有无穷的远景；往底下一看，有无穷的深度。我一脚踏到一座山上面，这座山就好像大地震，山峰纷纷的崩倒下去。第二脚再踏到另一座山峰上面，那座山峰又摇摇欲坠的坍下去了。我以为这样子可以回到平原，但是继续脚踏好几十座山，结果前面无穷的远景还看得见，底下无穷的深度还是存在。结果就没有法子下来。我做的这样一个梦，在梦中间还醒了一下。然后又睡着了，又是继续做这个梦。这样做了两个多钟头，还是不晓得怎么样从山上回到平原来。

在这个梦中所有的烦恼，比之于平面世界的人，可以说是另一种的极端的烦恼。就是说，假使你已经升到最高的境界里面去，不能够同平原上面的人类接触，那么假使就存在主义的哲学看起来，一样的有忧惧，有忧患恐惧。这个忧患恐惧并不是不能从平地上面登天，而是已经在高空里面，不能够入地。这可以说是另一种烦恼、另一种痛苦。

因此，假使你生活在平原上面，而忘记掉高空种种境界，这是一种痛苦。为什么呢？因为这样一来，一切文学上面的理想、艺术上面的理想、宗教上面的理想、哲学上面的智慧，都与我们在平地上面的人格格不入。换句话说，我们没有智慧。

但是反过来说，也有许多人处在象牙塔上面不能下来，因为这个象牙塔一竖就竖到高空里面，离平地几万公尺，或者几十万公尺，然后在那个地方没有法子下来。这样一来，用现代的名词来说，可以产生一种隔阂、疏离，你同现实世界上大多数的人类隔绝了，停在上面不能沟通，思想上也不能接触。在那种情形之下，你就会产生一种孤独之感，这种孤独之感也可以把人困死。

所以我们讲佛学，就要晓得佛学里面有两种精神，我们至少在哲学方面要学到，我们借用《华严经》的名词来说，就是“回向”。回向有两种，一种叫“上回向”。处在平原世界上面、处在现实世界上面、处在世俗世界上面，我们在精神上必须培养出来一种本领，使精神向上面超升，一层一层向上面高尚的境界超升，这叫做上回向。我们假使有极大的毅力，就可以说，人生的过程中间是无停止的境界，人生是无法停止创造的生命过程。

但是我们要晓得，在人类里面，平常只有极少数的人是真正以上回向的方法，在那个地方一步一步向上面看齐。我们没法期望世界上人人都能够做得到。在每一个时代、每一个国家或者是每一个民族里面，总是只有少数人能够特立独行、出类拔萃。在精神上面作无止境的超升，能够了解什么是文化的创造 ，什么是文化价值的创造结果，能够欣赏最高的文学、最高的艺术、最高的音乐、最高的哲学智慧、最高的宗教精神。

但是，这一类的人只是起一种领导作用，他的领导作用的目的是什么呢？是要把现实世界上面一切人类也导引到他所萦怀向往的那个高尚的境界里面去，去接触、认识、体验、实践一切价值理想。

但是这一类人在不同的时代、不同的民族、不同的国家里面，总是居于少数。这少数人之所以这样做，其目的总是希望现实世界上面一切人都可以向上走这一条路。这就是说，少数人具有很高智慧，他的目的在提升一切人类的生活，把他们指向创造的过程里面去，然后依据正确的方法，一层一层提高他们的生命价值，然后去迎接那个最高尚的理想，像各种文化创作里面所成就的最高的价值。

但是就这一点上面看起来，我们对于任何时代少数出类拔萃的人，也有一种要求。这个要求是什么呢？就是，他已经升到最高的价值理想的世界，那么至少我们还要求他能够下来。然后再拿他已经有的高度智慧，已经成就的高度文化价值，同人间世的大众诉说：

他过去在上回向的过程中间，他的精神价值是如何成就的。这样一来，把那个价值理想再世俗化、再浅近化，用清晰明了的语言向平凡的人类说清楚，然后使现实世界的大众对他能够信赖。生起信心之后，再回过头来看一般人类处在平凡的境界里面，怎么样子缺乏艺术的精神、怎么样子缺乏文学的修养、怎么样子缺乏哲学的智慧、怎么样子缺乏宗教的情操。缺乏这些东西的话，在平面世界的生活是没有目标的、没有目的的，是一个贫乏的生活、痛苦的生活。大家产生这样的觉悟之后，就可以站在现实世界的平面生活上，痛下一个决心：我现在不满意这个平面世界的生活，因为它太贫乏了、太平庸了，甚至太鄙陋了、太黑暗了、太痛苦了；因此我们从今天起，要开始登山。谈到登山，假使没有人在精神修养上达到很高的境界，你要登山也没有人指路。所以有许多人在平面上出游，走了几十里、几百里，以为他走得很远了，但是他仍旧是在平面世界上，没有向上面超升。现在既然有少数出类拔萃的人，在他的精神修养上领受了文学艺术上面美的世界；在哲学上面、科学上面也能够了解这个世界构成的因素是什么，构成的原理应当遵守些什么，已经了解什么是真理；并且在道德上面，有种种的高尚的品德，产生了种种道德的行动；或是在宗教上面能够把他高贵的心性，在对世界的关系、对人的关系上，都能够尽其精神上的责任。换句话说，这一类的人对于那个理想世界已经是识途老马，所以他来领导人间世的人类在精神上面飞扬、超升，是没有问题的。他已经知道怎么样以艺术为途径、以文学为途径、以哲学为途径、以科学为途径、以宗教为途径，向高度的精神超升，一层一层在前面指点精神向上飞扬的过程。

于是乎我们可以说，少数在学问上面、在思想上面、在文化上面有很高修养的人，对于人类有一个责任。这个责任是什么呢？就是根据他精神向上的经验，他们能够体会什么叫做真善美的价值世

界，然后他必须回来，重新投到现实世界上面、投到黑暗世界里面、投到痛苦世界里面，同大家一起站在平面世界上，把痛苦的原因、黑暗的原因指出来，鼓励大家作精神的超升，向上面发展。

因此，凡是在学问上面、思想上面、精神修养上面有很高成就的人，必须有一种特别的本领，就是能够作“下回向”。但是这个下回向呢，在他看起来，并不是精神堕落。因为他从很高的价值的梯子上面下来，他的目的是要导引现实世界一般人都重新走上精神梯子，一步步向上面作精神飞扬。他的下回向正是要使大家都能够作上回向。

十四、借用尼采的说法

所以从这一点上面看起来，我们屡次提到，譬如西方哲学家像尼采，他是个德国人，有很好的精神修养，但是他不在德国教书。那是什么道理呢？我们看他写的自传《看！这个人》，他说一般的德国人都是生活在欧洲的平原上。从他的眼光看起来，一般的德国人最大的毛病是太过平面化。这一点尼采就相当苛刻了。其实德国人在欧洲的文化水平已经达到很高的标准了，但还不能满足他的超人理想，所以他的种种想法都是“超人”的想法。所以在欧洲文化已经达到很高的水平了，但是从他超人的眼光看起来，还不够高；所以他说他一接触德国文化，就想作呕。

这样一来，譬如他在《查拉图斯特拉如是说》里，就借另外一种文化，就是伊斯兰文化里面的一个大哲查拉图斯特拉当做一个超人的象征。然后超人要开始登山，因为处在平原上面，只能够看日出，他以为升到高空的太阳还是初起时的那个样子；他只能看日没，太阳已经升到很高的地方再下来了，他却觉得好像太阳是从东边滚到西边，又沉下去了。换句话说，他没有第三度（高度）的观念。

尼采写《查拉图斯特拉如是说》这一部书的时候，他是站在超人的观点，不满意平凡的世界，所以才开始登山。这样子，从热带升进到高空，亚热带、亚寒带，然后再真正的寒带，登到山峰顶上面去，然后再回看太阳起来。这时看到连太阳也像是一种精神，一步一步向上面升，升到天中。然后才是个光天化日。超人在山顶上看见太阳怎么样升起，怎么样在高空临照一切世界层级的境界。这个时候，超人从他的根本立场看起来，应当始终停止在高山上面。

但是我们看，尼采从超人的观点，同太阳怎么样呼号呢？他说：太阳！你这个光，假使只剩了光的本身，而没有世界给你照临，那么我就要问你，你这个太阳本身痛苦不痛苦？这样一想之后，这个超人，马上调回脚步，从高山上面一层一层下来了，下到半山腰，下到平原。他下到平原之后，他认为要从新的超人的信仰，从他新的宗教，再向平凡世界上面，平凡的人开始说法。

于是乎，他向现实宣扬最高智慧的福音，就是太阳的光明，怎么样照耀世界的一切，怎么样照耀世界上一切不同的境界。

十五、笛卡儿与赫胥黎的说法

然后，使处在暗室的人得见光明。关于暗室的人，假使你就西洋哲学上面来看，在近代欧洲哲学开始的时候，笛卡儿在《沉思录》里面就有一段描写，他借用柏拉图在《理想国》里面的一个比喻。就是，许多人到了地下室里面，其中没有光明，只有烛光；有时候烛光熄了，只剩一片黑暗。在白天，顶多从洞口透入一点黯淡的光，射到墙壁上面，然后在那黯淡的微光之下，地洞里面出现许多阴影。但是处在地洞的人，以为他那个烛光，或者洞口透入的阳光射到那些影子上面，就是真实的光明。于是乎他就满足了，认为那就是真理。这是柏拉图在《理想国》里面一个比方的说法。

同时笛卡儿在他的《沉思录》里面也有一段描写。他描写两个人在地下室里面，为一个哲学问题争论，争论到不能解决的地步，然后就要决斗。这个时候，有人劝他们说：你们既然这样热诚，要为保卫真理而决斗，那么为何不到光明世界上面去决斗，而在暗室里面决斗？这两个人得到这个暗示，马上就从地下室走出，到地面上来了。一起到地面上来，两个人的比剑就没有法子比了，他们的剑统统掉在地下了。这是什么道理呢？因为他们从黑暗、黯淡的微光之下，一到了光天化日的世界，马上有道强光射到眼睛上，使他们看不见了，连决斗也没有法子进行了。

在这个比方里面，我们可以看到，我们生活在幽暗的生命领域里面，不见光明，那么我们要进行任何高尚的工作都没有法子，为什么呢？因为我们不见光明，用佛学的话，就是没有智慧；不但没有智慧，而且没有最高的精神太阳——菩提。

所以平常以为在黑暗里面看见了许多阴影，就把这些阴影当做真理，那是平凡人的生活，不是有思想的人、也不是有哲学智慧的人、也不是有艺术修养的人、也不是有道德理想的人、更不是有宗教的高尚情操的人。这些人在黑暗的领域里面过惯了他的生活，结果一到了光天化日之下反而被强光射瞎了眼睛，甚至于一切精神上的提升创造的生活，都没有法子进行。

从这一点上面看起来，我想到平常种种的感想。在座的各位，也许对许许多多的问题有过烦闷，但是真正从事研究哲学思想发展的人，生活在今天这个世界，我们可以说，他烦闷的程度一定超过其他的人。为什么呢？因为我们今天这个世界，尽管表面上看起来，好像在科学上面有许许多多的小玩意的发明，可以把我们二十世纪以来的生活方式都改变了，甚至拿种种的奇技淫巧，把我们弄得头昏眼花，完全迷惑了。而结果呢……

只要你把英国文学家赫胥黎前些年写的《美好新世界》以及

《再访美好新世界》这两部小说读过之后，就会明白：我们除掉夜晚做梦以外，白天一醒了要么不看电视；假使要看电视的话，那么一切的生活都可以放弃了，整天到晚看电视，一切广告、一切诱惑，把我们整天二十四小时的生活都交付给它还不够。

但是在这种情形之下，也总有清醒的时候。我记得我从前的一个学生，他结婚了，有美满的家庭，小孩也蛮聪明的。但是他对电视终于发起脾气来，好几次要下大的决心，想一脚把电视踢破。因为他的小孩怎么也不受教了，每天只看电视。而太太不但看电视，每次看了广告，到外面就要看超级市场，看了一个还不够，还要开车到几十英里路以外，再看第二个，再看第三个……

记得有一次我在密西根，带了几个朋友逛超级市场，然后大家走失了。我问一个美国朋友看到几位太太没有？他很风趣的说，你不要问，她们要不把你口袋的钱用完的话，她们是不会回来的。这样看了还不过瘾，还要去看什么橱窗展示。男人这一方面呢？幸亏还有办公时间，不然他也不晓得每天在电视前面打什么怪主意：一个人歌喉好，第二个人色相好，第三个人模样好……

这样一来，再看赫胥黎的书，他把人的一生统统都计算好了，你所有的生命的宝贵时间，它都把你占领了。它把你的身体吸住了，把你的灵魂也钉在种种物质幻象上面。在这种情形之下，还有什么余暇去读文学，去研究艺术，去研究作曲、音乐上的创造，再欣赏哲学的智慧，培养宗教的信仰？统统没有这个时间了。

不但如此，你看近代的电子音响发明了之后，可以播放种种的怪音，这些怪音不仅仅占领人的清明的意识，甚至把你的下意识的深度也都占领了。它播出怪音去占领那些地方，然后从那里发动一种怪模怪样的情绪冲上来，占领你整个的生命。

我们这个世界，就诱惑性方面看起来，是人类历史几千年以来所未有的。近代所谓科技的发明，不但原子弹可以毁灭人类的生命，

连种种的小玩意，也可以产生种种诱惑出来，把我们的清明理性或者意识深处全部占领了，把你的一切都安排了，让你好好的做一个心甘情愿的奴隶。

这种史无前例的情形，证明我们这个世界从外表看起来，是最光明的世界。因为在天文学方面，我们可以升到无穷的高空；在海洋学方面，我们可以深到无穷的海洋底层；再在地质学方面，我们可以深到地心；假使地心里面有十八层地狱的话，我们还可以看透了十九层、二十层。所以从这一点上面看起来，我们这个世界是史无前例的富于诱惑性的。但是这个诱惑性从所谓高尚的文学、艺术的理想、哲学的智慧、宗教的情操、道德的品德看起来，有的时候是地狱。但是处在这个地狱里面，我们还要再向下堕落。从这一方面看起来，这也是史无前例的黑暗时代，是有史以来最黑暗的时代。

在这种情形之下，受了种种的诱惑，我们要谈文学、谈音乐、谈艺术、谈道德、谈哲学、谈宗教，请问要从什么地方谈起？

我们现在看世界也是一样的：从东方人看起来，觉得西方青年好像更幸福，他在精神上面应当有所寄托。但是等到你深入西方社会，才知道他要把一切既定制度都打倒。换句话说，台湾的人说外国月亮圆些；而西方世界的人也说东方的月亮圆些。在这里面，种种的困惑，令我们这个时代，就像笛卡儿所描写的，我们要是想决斗，都是在黑暗世界里面使刀剑，一到了光明世界里面，马上被耀眼的阳光射瞎眼睛，连剑都丢下了。

十六、批判科学还原主义

所以，我们这一个时代，最需要所谓人文学者来谈人生上面各种不同的价值理想，最需要哲学家来培养我们高度的智慧，最需要宗教家来培养我们宗教的信仰、宗教的情操。

但是，因为我们已经失掉了第三径向的高度感，对于一切价值理想都无从谈起，结果我们大家都出来应景。应什么景呢？因为近代似科学而实在非科学的所谓“行为科学”，美其名曰“科学”，而事实上是偷了自然科学里面所谓“价值中立”的观点，然后把人类全部历史上所辛苦成就的一切价值理想都把它用漂白粉，一下子冲洗干净，然后剩下来的是什么呢？毫无价值感。

近代的各级教育里面，在我们生下来这几十年中，辛辛苦苦把过去在人类文化演变里面成就的价值一齐漂白掉了。然后再引导我们现代人，在所谓价值的色盲下生活，然后一切价值都没有了。假使一切价值都没有，这世界为什么要存在？人类为什么要存在？甚至于你自己存在的理由在什么地方？

我们这样一想才晓得，生活在二十世纪的人类，最大的一个精神危机是什么呢？就是把我们幼弱的心灵、青年的心灵，到壮年的心灵一齐使之色盲，使它再也看不出任何价值理想。然后，讲心理学，就讲行为主义的心理学；这种行为主义的心理学就是“哈姆雷特剧中没有哈姆雷特”、“心理学中没有心灵”。

原来，在科学上面，应当从各种现象、各种事实，再产生概念、产生范畴，以形成各级不同的定律，然后再向上面追求更普遍的真理。但是近代自从科学上面宣布价值中立之后，它只讲一种真理，那是什么呢？就是只讲科学的实效性，而不讲科学真理。而所谓科学的实效性，是把一切科学思想所进行的程序，都用还原化减法，把上层化作中层，中层化作下层，下层再变作事实。一切理论都要符合事实。那叫做实效的科学理论，但却是科学真理。

据我们了解，我想在座也许有物理学的专家，至少这样子讲科学，并不是爱因斯坦的立场。爱因斯坦同他的学生所写的《物理学的演进》是另外一种见解。或者在德国这一方面、在奥国这一方面、在法国这一方面，讲量子论的物理学家，至少他们认为在物理学上

面，有不同层面的事实，可以导引出来不同层面的理论；而这不同层面的理论，都不能够解释一切物理学上面困难的事实，因此他在那个地方还不断的要追求更完满的科学范畴，以求再去发现更高级的科学的定理。换句话说，据我所知道的，二十世纪以来，凡是得过诺贝尔奖的近代科学家，总还是要像爱因斯坦，在追求“统一场”上面，发现最高的科学定律，以便给下面许多困难的科学事实，求一个完满的解释。

但是在近代纯理的科学上面，有许多人只谈科学主义。他定下一套思想的方向，叫做科学还原主义。把上面高级的科学现象，一步一步化成最基本的事实，像罗素所谓的“原子事实”。但是这样一来，并不是讲科学本身，而只是讲科学还原主义，然后把一切科学的真理，层层化除了。最后，走到哲学上面，像英国的休谟所走的路；或者在物理学上面，就是马赫走的路。于是，把科学解释完了，而不是解释科学上面丰富的事实与理论的困难。

在这个情形之下，我们可以说用科学还原法把科学高尚的目的化除掉，这不是科学，而是科学主义。是使科学在一般人类大众里面，变成不讲价值的、守价值中立的这么一种科学主义。这样一来，迷惑了不懂得科学的人。

同样在宗教上面，也可以用科学还原主义把它转移到哲学上面去，在哲学上面讲成非价值主义。这种态度普遍形成了之后，古典艺术所讲的古典也行不通了，因为现代人觉得古典艺术范围太小了，只能够讲美，而不能够讲丑。对于现代生活处处表现出来的都是丑，就没有法子表现。因此，引出来的艺术怪杰，就要问：为什么不把艺术定着在丑上面？这样一来表现了丑。但是表现了丑，表现到怪模怪样，连表现者本人也不懂了。结果艺术消失了，剩下来的只是要求表现。这种表现，在外在的世界上面找不着，没有法子安排，在别人的意识里面也没有法子安排，于是乎每一个人都返到他主观

里而去造他主观的象牙塔。然后把一切艺术上面的沟通抹煞了，说出来的话没有人懂，结果只好返到自己建立的象牙塔里面，在那个地方独白。我们晓得独白的人有两类：天才可以独白，但是白痴也一样善于独白。

十七、向高度提升

在这个情形之下，原来不信仰宗教的人反对宗教了，因为大多数人造成反宗教的空气，认为上帝已经死了，宗教信仰已经丧失了。结果连那些从事宗教生活的人，也变成职业性的宗教生活，对于宗教真理也看不见了。这样一来，造成人类盲目的反对宗教。

然后假使有人像尼采在哲学上面说，可以以上回向的方法根据一个超人的理想，使他的精神价值向上超升，这是上回向的路，尼采没有走错。他提出超人哲学来，但是他受了太阳光的暗示，还要回到世界上面。当他走到世界上面时，他唯一的出路就是变成疯子。他不变成疯子该怎么办？他所看见的真理，人家却说不是真理，是迷信、是错误。在这么一种所谓盲目的、价值漂白的世界上，以他那么热诚于追求高尚价值的人，怎么样子生活？可以说，他除了在人类的悲剧上面演一个大疯子外，毫无第二种办法。

据我个人的看法，我们所处的这个时代最需要哲学，最需要艺术，最需要文学、诗歌，最需要宗教精神。而偏偏在这个世界上面到处所接触的人，都是在思想上、价值上的非价值论者，都是还原主义，把一切价值都漂白掉了。文学上面如此，艺术上面也是如此。

譬如上一次在国父纪念馆大登广告，有所谓芭蕾舞团的表演。我想芭蕾舞也许还是十九世纪的高尚艺术。我平常说，要了解芭蕾舞，就要透过希腊的建筑、希腊的雕刻、希腊的悲剧文学、喜剧文学，一直到近代所谓古典主义的文学艺术，才能够了解这一种高尚

的芭蕾舞。但是我看了那个芭蕾舞团所表现的芭蕾舞，却是从纽约市的酒店里面发展出来的，表现的尽是怪模怪样。所以他们不能够跳很美的第三径向的姿态，反而许多人在地下像动物一样在爬。这是冒充了芭蕾舞的艺术到世界上面来骗人。

从这点上面看起来，就可以证明，我们这个世界是无底的精神堕落的世纪。结果还要剽窃过去在艺术上面、思想上面、宗教上面很美的名词，来加以掩饰，把人类导引到堕落的那一条路上去。

现在有人怪我过去讲的哲学，他们不懂。我有什么方法叫他们懂？在这种情形之下，疏离太大了。我有什么办法叫他懂？假使要叫他懂，首先要杀掉我自己，才能够跟了他跑！

所以我们现在讲哲学，譬如谈佛学，不是谈了玩的。要谈了玩的话，我们可以有许多花样迷惑人的心灵，用不着板起面孔来谈哲学、谈佛学，把它当做一个宗教来谈，把它当做一个哲学来谈。

所以我现在提出警告，从今天起我开始讲三论宗，下一次讲天台宗，再以后讲法相唯识宗以及华严宗，这些都不是谈了玩的。这里面谈的都是专门的思想体系，都是智慧的证言，要把人的生命从黑暗之中指向光明，要把人生排列开来，成为一种程序。这个程序要标举远景，使我们在其中不再堕落，而要超升。

但是哲学又不能关起门来，只让二十个人、三十个人谈问题，最后像近代教堂里传教一样，开头是人坐满了，但是后来呢？齐克果就说了，最成功的牧师是使教堂里几百个人一齐退出去了，剩下来连一个人都没有，结果是传教士自己同自己在那个地方，还不是讲通俗的话，还是讲他高尚的精神所发出来的语言，只有他自己能够懂的。这才是齐克果认为在传教里面最成功的一个牧师。

当然，这样的成功是不够的。因为这样一来，大家都在下回向里面，回到黑暗的世界里面。我刚才已经说了，这个世界被近代科学的文明设好了许多陷阱，也就是赫胥黎所讲的，在《美好新世界》

里面，我们的一切精神都被它掠夺掉了，只能在那个地方做一个心甘情愿的奴隶。那么，人类大众生存的目的在什么地方？连烦恼都不晓得感受，连痛苦都没有法子忍受。这样一来，整个人类文化走到了穷途末路，然后，世界上面也没有人了，人变作非人。然后拿非人的程度还在那个地方作诱惑，觉得《美好新世界》还不够，这里面的悲惨故事还要请赫胥黎第二度写，将来别的文学家再第三度写、第四度写。这样子愈写愈证明人类不是人类，人类的生活是像俄国哲学家贝狄页夫（Berdyaev）所看的，那文化是兽性的文化。人不是“神人”，也不是“真人”，还不是“纯人”，而是什么呢？是像贝狄页夫所用一个名词，叫做“兽人”。

十八、《般若经》的要义

在这么一种情形之下，我们特别觉得今天要谈哲学，有很大的意义；要谈各种不同的宗教，也有很大的意义。而在很大的意义之间，佛学是一种。因为佛学不是像欧阳竟无先生所讲的非宗教、非哲学，而是亦宗教亦哲学。

我们现在讨论中国哲学上面的大乘佛学，我特别提出宗教情操很高、哲学智慧很深的四种教义来讨论。

我们上一次谈到天台宗，从远一点看，可以说在东晋末年的姚秦时代就建立了它的基础。因为在这个时代，鸠摩罗什到中国来了，吸引了中国当时的几个天才，比较重要的第一个是僧叡，第二个是僧肇，第三个是道生，以及东晋末年的慧远，一直到六朝末年的另外一个慧远——就是写《大乘义章》的慧远。这样一来，把这么一个很高深的宗教同哲学，设种种方法发挥它根本的教义同根本的学说。

然后在六朝，尤其在梁武帝的时代，再拿中国的道家哲学同外

来的佛学两方面作一个圆满的结合，形成般若学。般若学就是智慧学，哲学的实质即是智慧。这样形成南方几大宗的佛学，至少最初有两种系统的哲学：一是三论宗，第二是天台宗。它们的出发点，就传进来的经典来看，都是《般若经》。

但是，《般若经》有六百卷之多，而在东晋、姚秦以前只有第四分的《小品般若道行经》，有几度翻译；接着是《维摩诘经》、《仁王经》的翻译，以及《大般若经》里面，所谓二万五千颂、二万八千颂《放光般若》的翻译；然后到六朝时代再增加，就是在《大宝积经》里面再收入几种《般若经》，一直到隋代《胜天王般若》也翻译了。这样子一直到唐代玄奘在未死以前，才把全部的《大般若经》六百卷，十六分，统统翻译了。

而天台宗同三论宗初起时，还没有全部《大般若经》的凭借，主要的只有《放光般若》、《光赞般若》、《仁王般若》等凭借。不过在般若经典未全部翻译出来之前，拿中国人的聪明，就已经能够把握它的要点，对于那个经典了解了之后，在思想上面自己就能够批评，自己就能够创造，这是中国人聪明的地方。

我上一次就全部《大般若经》六百卷的里面，已经指点了你们研究的方法。从《心经》起，扩大到《金刚经》，然后扩大到《文殊师利般若》，然后扩大到《胜天王般若》，然后再回到《小品般若》，再回到《大品般若》上面的最后结论。这样一来，你把六百卷《大般若经》主要的重心能够简单把握之后，最后再来看《大般若经》的第十分，《般若理趣分》。

当我们把世界各种层次都观照清楚了，都体验而了解了，然后再拿那个很高的宗教的情绪及哲学的智慧，回溯到世界上面一切的一切，用语言文字实现文字般若，把这个道理说出来。说出来之后，就变作所谓——用近代的名词讲——真正精神上面的平等。在思想上面讲义平等，文字上面讲句平等，然后就哲学的智慧上面讲法平

等，然后再就宗教这一方面来讲性平等。

这样一来，把人的精神提升到极高的境界里面，然后使大家再发出会心的微笑。在这个时候，没有奴隶了。甚至我们面对佛教的大宗师、佛教的教主，不仅仅一个时代的释迦牟尼，在过去时代的一切原始诸佛，我们都与他在精神上面平等，谈出极高的哲理。然后使用文字般若说出来句平等的话、义平等的话、法平等的话、相平等的话、性平等的话。

假使大家都达到那个最高的境界，才会晓得那个最高的道理是真正尽一切巧妙的语言文字也不能表达的。就是说了，也等于没有说。换句话说，借以后《华严经》的名词，大家在精神上面都是人到深微奥妙不可思议的秘密世界。到了那个时候，最好是大家点一个头，或者是微笑一下，或者是伸出一个指头往上面指一下。大家都有那个最高的精神成就，所以也用不着再说了。

在那种情形之下，借《维摩诘经》的话，我们已经透过“圣说法”的种种层次，已经达到精神上面微妙不可思议的境界，所以我们用不着说了，然后表现“圣默然”。这种深微奥妙的道理，既然是一切的语言文字都说不尽的，因此大家最好是不说。但是不说，并不是愚蠢的不说，而是极高的精神造诣，极大的智慧的人在那个地方不说。这种圣默然表现出最高的智慧。

现在，在这么一个情形之下，本来我们可以用圣默然的办法，不说了。大家笑一笑，就可以了解了。但是我们要晓得，我们就是超人，现在也应该下来了，要生活在平凡的世界上面，要拿一些文字来应景。

我在英文本《中国哲学之精神及其发展》里面，用很短的一段话来谈《大般若经》。

我认为要了解《大般若经》，第一是：从客观的宇宙上面看起来，要有一个精神的主宰；从每个人看起来，他是一个高度智慧的

中心，可以表现在精神修养上面，成为一个高尚的精神主体，就是精神人格。然后在这种情形之下，拿那个宇宙里面最大的精神主宰，发出来一种宇宙光明。然后在人类之中有高尚智慧修养的人，拿他的品德可以分享那个精神主宰所照射出来的光明。这是第一个条件。

从这么一个出发点出来了，我们就循了宇宙主宰所放射出来的宇宙光明，叫做“菩提”。而人类分享那个最高的精神光明所表现出来的精神影响，叫做人类的智慧。

然后宇宙精神主宰发射出来的宇宙光明，所得到的结果，我们用《般若经》的名词来说，叫做“无分别智”，就是“一切种智”，或者是其它经典上面所谓的“正遍智”；换句话说，就是“菩提”。所谓菩提，就是光的本身同它的显耀出来的境界，在这个地方是一体不可分割。

而人类之分享那个精神的光明，就不能够叫做菩提，因为人只生活在宇宙的一个角落里面，一种境界里面，他所发出来的光明，尽管是光明，但是多多少少有缺陷、有限制。所以我们只能够说：那一个光明散发人类的智慧，人类的智慧是“分享”那个宇宙的菩提。所以，它是从菩提里面再变作智慧，智慧再分析下来，就是各级不同的知识。这可以说也是一个无分别智，但是这个无分别智是人类的智慧同宇宙的精神主宰的菩提，在那个地方相应。如何相应呢？越向上就越化到它那个光明的体系里面；要向下呢？就逐渐从相近变作相违。假使我们掉到现实世界上面来了，那么尽管有知识，但是那个知识还不够成为智慧，还要向上面发展，把分析性的各级不同的知识再综合起来成为通觉、直觉的智慧。那么一来，渐渐向上面同光明相应，逐渐的相应，再完全相应。

研究佛学的人对这个出发点要不认识清楚，那么这佛学他只能谈谈，而无从表现真实的了解。

有这么一种前提之后，我们再拿很高的智慧发出来的光明一照

下来，顺次照向下层世界。假使有地狱，还照到地狱；假使有十八层，还要照到十八层而不止。在这么一种情形之下，一照下来，发现了什么呢？发现现实的生命所寄托的世界有种种烦恼、种种苦闷、种种罪恶。

十九、因缘网之超越

这光一照耀了现实世界，马上有很大的发现。这个世界就像佛学上面所讲的，从无知、情感的纷扰、知识的无知等等来作生命的出发点，然后形成了这一个世界是一大套轮回。这一大套轮回，从人之生下来，终身是一个痛苦的过程。假使生命并不真正死亡——像小乘佛学里面所讲的中阴身——那么在中阴身的时期还有痛苦的种子作为原因，下一代还是轮回，第三代又是轮回，第四代又是轮回，以致变成无底洞的一大套轮回。把一切生命都裹在里面，一切人类都裹在里面，构成无穷的黑暗、痛苦、麻烦。

这是四圣谛的第一点，所谓轮回的构成及轮回的痛苦。在这一方面再需要觉悟，那么我们就要问，这么一大套痛苦的圈套是怎么样形成的？它的原因在什么地方？这是第二项：集。要彻底了解“苦”的原因“集”，然后把四圣谛移到十二支因缘上面去，了解这一套轮回构成的理论，它的原因在什么地方，然后再消灭这个原因，然后可以消灭这个痛苦、罪恶、烦恼。这样一来，才能指点一条解放前途的道路。从原始佛教开始，就讲“苦集灭道”四圣谛，从痛苦的解放同出路里面找出一条线索，指点出光明的道路，然后是“道如行出”，到了这个光明大道，可以求解脱、求解放。但是这个解放谈何容易，我们四周围都是天罗地网，把我们捆在这一大套轮回的里面，假使我们不了解它真正构成的原因，我们是无法谈解放的。

四圣谛里面所谓痛苦同构成痛苦的原因，是一大套条件，就是十二支因缘。那么这十二支因缘是什么呢？“无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死。”就是以无明、以愚蠢作知识的出发点，以烦恼作情绪骚动的出发点。这样一来产生的行动，是盲目的行动。在盲目的行动里面讨生活，再产生一套知识，那么这个知识也是假的知识，感觉知识。如此说来，从无明产生行，从行产生识，从识产生名色，名色再产生六入，然后从感觉器官里面产生感觉经验，有触，再有爱。根据了这一套感觉再产生爱好，然后就像近代赫胥黎所描写《美好新世界》里面之可爱。这个可爱是什么东西呢？统统是物质幻象、物质的欲望、物质的诱惑。然后我们要追求这些可爱，每个人都把他的头磨得尖尖的，钻到束缚的网里面去，然后沾到那个网上来肯定我们的存在，然后一切存在都成为情绪的烦恼，理智的困惑，在那个地方过了一生。而过了一生都是昏念妄动的生活，最后一直活到老都是盲目的，没有生命的意义，没有生命的价值。到衰老的时候，种种老年的烦恼来了，身体的衰弱来了，疾病也来了，然后是老、病、忧、疾、苦、死。

人的一生，假使从情感的骚动与知识的无明里面产生出来，那么最后的结果是否定的。换句话说，人生乃是演一套悲剧，而那一套悲剧不是希腊的悲剧，因为希腊的悲剧结局是走向精神解放的；但是这一套悲剧是什么呢？是人走到地狱里面去的一套悲剧，是人生堕落的一套悲剧。所以从十二支因缘来了解人生的过程，可以说它的出发点是黑暗的，是情感的骚动而中间又没有理性的指导，最后是盲人瞎象，一直走到深池里面埋没掉。一个人的一生是如此，第二个人的一生重复，第三个人的一生又重复，千万人的生命都是在那个地方演一套循环无底的悲剧。所以在这么一个情形之下，从原始佛教起就对于这个现实世界持悲观的态度、诅咒的态度。然后在原始佛教里面产生这一套十二支因缘的说法，就构成人类循环无

已的一大套罪恶而痛苦的生活过程，最后还是毁灭。

假使讲十二支因缘就是这一套讲法，那么顶多从人类的始祖一直到万世万代的子孙都是在那个地方演一套循环戏、一大套悲剧；而这个悲剧是印度的悲剧，而不是希腊的悲剧。

所以佛教传到中国来了之后，譬如六朝时代的慧远就为了《大乘义章》二十卷大部头的书，把这个环绕整个人类生活的一大套轮回的束缚加以了解。他开始把十二支因缘的作用，从出发点到中间持续的过程，一直到各种因素彼此相待的、相对的性质，把它们的本性、因缘性、相续性、相待性都了解了之后，再回到印度《大般若经》找解脱。

《大般若经》里面描绘这个世界，显然不是一个平面世界。假使要是一个平面世界，那么我们被这个网捆死了，就只好睡下来，永远被捆死了。但是《大般若经》里面描绘的世界是怎么样的一个世界呢？原来印度哲学上面就有所谓三界，印度人在宗教上面及哲学上面始终是一个立体的宇宙观。所以在印度过去建筑上面都是拿宝塔来象征。所谓宝塔，有一级浮屠、二级、三级……七级、十三级浮屠一直这样子上去，上面还有无穷的天，所以在原来婆罗门的宗教与哲学里面，地界是一界，空界是二界，上面是天界，分为地空天三界。

但是以后由佛教讲起来，就比较切实一点，把婆罗门哲学所谓的地空天三界重新加以解释，叫做“色界”，就是物质世界；然后是“有情界”，就是生命世界。在生命世界里面有两个方向我刚才已经说明了，一个是堕落的方向，一个是超升的方向。生命要避免堕落而向上面作精神的超升，那在有情界里面叫“调伏方便界”，把它又当做一个梯子，上面就搭着非物质世界，在佛学上面就叫做“无色界”。由所谓色界、生命境界、调伏方便界，然后升到无色界、非物质界的里面。

大乘佛学在物质世界里面再分层次，因为地面之外还有地狱，在欲里面还分许多层次，像地面上的欲望，最黑暗的欲望，地狱里面的欲望。这样一来，色界里面再分许多层次，从情感的堕落、理想的埋没，可以把你陷到很深的地狱里面去。所以最低级的物质世界，欲望的世界，叫做欲界的低层。假使从地狱里面超升，譬如像西方文学家意大利的但丁描写从地狱出来之后就是炼狱，这是初步解放，可以看见光明。然后在色界也有不同的层次，有地质学讲的物质世界，有生物学讲的半物质世界，有物理天文化学所讲的上层的物质世界，所谓色界的上层。然后再有有情界，生理科学到心理科学所讲的有情界同调伏方便界，然后再有高级的艺术、高级的哲学、高级的宗教所产生的精神的领域。

这样向上面发展，总共有三界，所谓欲界、色界、无色界。尤其是在人类寄居的生命世界里面：不仅仅领受一个生命，还要领受生命精神的上回向，就是《华严经》十地品里面所讲的层次。然后大乘佛学根据原始佛教再产生一套精微的哲学体系，到达色界上面的一个止境，就像希腊所讲的色界有一个止境的，如亚里士多德所讲的“晶天”、“色究竟天”，就是物质世界上层的止境，再升到精神生命的上层，达到真正的哲学上面、艺术上面、宗教上面所谓精神价值流行的高尚的世界。然后再把这个世界扩充了，到空无边处、色无边处、无所有处、非想非非想处，使这个精神世界再开一个极大的范围、极高的领域，叫做四无色界。然后在那个地方再讲一套宇宙论的哲学、一套本体论的哲学，去追求各种价值的本质，精神价值的精神本质，然后汇集到宇宙里面最高的光明，也就是德日进所讲的精神宇宙的奥美茄点，向那个上面层层超升。

这种超升，简而言之，就是透过戒律、定律以及智慧，“戒定慧”，然后分开来是四圣谛、八正道、三十七觉智，然后再讲宇宙里面三种层次，每一种里面都有胜境，就是要讲空，讲“十八空”。这

十八空是什么呢？就人类生活经验上面，内心的障碍及外在的拘束都要层层认识清楚，然后只要过来一种我们就把它的束缚打破了，得到解放，这么层层透过戒定慧，从十八空到八圣解，然后到六度，到十八不共法，这样层层向上面修练，都是依据般若的智慧向上面求精神的解放。

（讲于一九七四年十二月十九日）

十一　研读三论宗哲学所应具备的根本关键

一、三论宗何以会变成绝学

记得我曾经说过，佛学上面的三论宗，大体上可以说是与西方哲学领域上的思辨哲学相类似。倘若我们从更深一层的内在意识去体会时，便会发现，三论宗的哲学是根据《大般若经》、《中观论》、《十二门论》、《百论》以及《大智度论》所形成的。如果我们仔细考察它的理论核心，事实上，它几乎就等于 Berkeley（巴克莱）的哲学，似乎是属于一种思辨的哲学。

关于这一种哲学的目的与哲学的归宿，就是为了要达到很高的哲学智慧才能够获得满足。但是到底要怎样才能够达到那种目的呢？这就不仅仅是属于宗教上面的问题而已，或者是仅仅为了追求哲学上面的很高智慧的问题就算满足。它必须还要开出一条途径，从下层的基础，一层一层的往上面去发展，当然，这必须要透过其一贯的发展过程，才可以达到那个理想的目的。

假使我们从这一个立场来看三论宗，虽然三论宗的目的是要建立一套 speculative philosophy（思辨哲学），但是从其发展过程来看，

却是为了要形成一套 critical philosophy（批判哲学）。换句话说，如果我们拿西方哲学的眼光来察照时，即使是就康德的哲学体系，或者是现代 Husserl（胡塞尔）现象学的那一套体系来衡量时，三论宗的这一套佛学是非常难讲，也非常难理解的。所以从魏晋南北朝的梁、陈两代开始，发展到隋代、唐初以后，三论宗几乎就变成绝学了。即使是专门探究佛学的人，也很难再继续讲下去。唯一值得一提的是，三论宗到了最后势必要化成天台宗的领域中去，否则便无法传续下去了，因为它本身所涵盖的理论实在是太难讲了。

自从盛唐以后，在中国宣讲佛学的人，可以说是很少再涉猎到三论宗的理论体系。从这一个事实上看来，便可以看出这一套哲学必定是很复杂，才会无人问津。最主要的是因为三论宗系建立在一套 system of speculative philosophy（思辨哲学的系统）为目的，而且为了要达到这一个目的，那么它势必要从社会的基层面讲起。也就是说，它必须先抓住一条可供方法学来作为凭借的途径，然后才可以一步一步的向上面去发展，以达到它所预期的目的。

如果我们从这一个领域去看时，它便是一个 system of speculative philosophy as well as a system of critical philosophy（既思辨又批判的哲学系统）。然而倘若要兼顾这两个层面的话，在中国哲学的领域上不仅是一件很困难的事，即使是从西方哲学的领域去看时，也是一个极麻烦的问题。

另外，我还要指出，假使我认定你们已经对三论宗有了了解，可是倘若你们的了解不是根据第一手资料，而是根据第二手、第三手的资料，那么你或许会觉得这个问题很简单。这是因为在哲学问题的讨论上，对于你所根据的第一手资料与第二手及第三手资料来讨论问题时，它们之间的差距，所产生的难易，是不可以道理计的。

尤其是当我们要研究古代的佛学时，便会显得特别困难，这是因为我们所要引用的各种材料，一定要到深山古刹的藏经楼中打开

宝塔，才可以从《大藏经》中找出它的真正意义。在过去，曾经有许多好谈佛学的学者，很容易不顾一切资料的来源，专靠听闻，或应用二、三手资料，不加注明出处，像这种情形，在今天的环境是不可容忍的。因为对于以往深藏在深山古刹中种种资料，到了现代已经能应用科学的技术将它们影印出来，让每一个人都能够看到直接的资料。所以我们处在当前的环境，如果还凭借二、三手资料来谈佛学的话，是不可以的。

而且当我们要讨论佛学里面的主要问题时，首先都要从“经”谈起，然后再讲到“论”的部分。在消化经论之后，再根据某部经或某种论里面的思想，来建立起它的思想体系，对于其间的层次是不能颠倒错乱，否则一含糊笼统之后，便会失去它的真象。这也就是三论宗会变成绝学的原因之一。

二、透过般若思想的领悟才是了解三论宗的根本关键

1. 三论宗发展略史

其实，如果我们再仔细考察，便会发现三论宗是从梁、陈两代发展到隋唐时代；假使再提早一点，可以说是从东晋姚秦时代，由鸠摩罗什派下的僧肇（三八四～四一四）开始。然后再经过六朝时期的梁代，就是有庄严寺的法云（四六七～五二九），或者是皇兴寺的智藏（四五八～五二二），再经过僧诠、僧朗、法朗，这样子历经好几百年。但是期间都还不是一贯系统的传承下来，一直要到隋末唐初的嘉祥吉藏（五四九～六二三），才将《般若经》的主要经典的诠释方面的《大智度论》（即解释《大般若经》的论典），及龙树空宗系统的《中观论》、《十二门论》，再加上其弟子提婆的《百论》，才给予有系统的研究，形成一个完整的思想系统，组成一个真正具有全盘性的建构。因此我们说除了吉藏以外，在当时几乎再找不到

第二位具有那么博的学问，而且能具有那样的耐性。

倘若我们从吉藏的观点看起来，对于三论宗的这一套哲学，不仅仅是根据《中论》、《百论》、《十二门论》来讲；因为如果依据这一个观点去看时，它就势必要追溯到印度中观思想的体系上去，甚至还要追溯到印度原始的各种不同的《般若经》。譬如就像《光赞般若》（十卷二七品）、《放光般若》（三十卷九十品）、《摩诃般若》（三十卷九十品），这是属于《大般若经》的第二分（又称《大品般若》）；然后再有《仁王般若》（二卷八品）、《文殊般若》（二卷）及《维摩诘经》（又称《无垢经》、《净名经》），再加上陈代以后传来的《胜天王般若》（十六卷）为《大般若经》的第六分，都渐渐被翻译出来了。因此，吉藏大师在这时如果要研究三论宗，势必就要追溯到《般若经》的思想领域去，才能完全了解其思想的全貌。

2. 不可用平面的宇宙观去了解般若思想

可是单就《般若经》的思想去看时，它是属于复杂的思想体系，我们势必要把整个平面的宇宙给树立起来，让它变成一个宝塔形的立体宇宙。然后在这个立体的宇宙里面，就我们人类本身的问题来谈，到底人类在这个立体的宇宙里面最初接触到的是什么东西呢？是宇宙的下层世界。至于这个下层世界又是什么呢？就是指物质的世界。如果我们拿近代的科学来讲时，就称之为 physical universe（物质世界）。这就是人类所生活的世界上面，最初所要接触第一个世界。但是当我们在接触这一个世界时，不管是从常识的方面去看，或者是从过去的古典理论的科学观去看，它是一个确切不移的物质世界的机器。不论是站在常识的领域去独断的接受，或者是依据近代物质科学的观点，像天文、物理、化学、地质等去全盘接受，然后认定它是一个真实的世界。

倘若就以这样的观点，把物质世界就视之为一个确切不移的真相，而完全加以接受，然后再依据常识的理论及科学的理论再去解

释，而认为这样的一个宇宙可以形成一套正确可靠的科学思想体系，并且把它当做圆满的真理。那么假使照这样子看起来，这正是近代欧洲从 Renaissance（文艺复兴）以后，一直到十九世纪末期，所产生的所谓 classical science（古典科学）所讲的 scientific materialism（科学唯物论），其结果就是要把物质的世界当做是唯一的真实。

因此，如果把物质宇宙视为唯一的真实，那就只能接受一个立体世界里头的下层宝塔，对于它上面的庄严世界领域的宝塔，你根本就无法接触，更何况在它的上层领域还有无穷的庄严宝刹。所以当我们接受科学唯物论的观点时，就使我们都成为科学的唯物论者，那么宇宙里面的那些艺术美的境界要到那里去找啊？道德世界里面的纯善操行到那里去找？宗教的神圣境界又处在那个地方呢？对这些马上都成为问题，这表示出我们千万不要把我们所面临的物质世界，当做现实界中的唯一真相。那仅是物质科学所形成下的 scientific system of thought（科学的思想系统）而已，从近代科学的发展领域来看，其结果势必要陷入于 scientific materialism（科学唯物论）。

所以，假若我们不能把这一种思想当做是全盘真理的话，为了要满足我们心灵上的要求，那么我们势必还要向宇宙的上层世界去追求，还要在相对的科学真理之外，再去寻找更圆满的真理，怎么可以以少得为足呢？

三、西方哲学始终无法解决上下层宇宙对立的问题

1. 希腊人如何解决宇宙上下层的对立问题

其实在西方的思想领域，它是从科学的观点再回到哲学的问题上面去求得解决。可是当它从科学再回到哲学去解决这些问题时，就马上会产生一套 speculative philosophy。这个 speculative philosophy，譬如就以希腊时代的哲学家 Plato（柏拉图）为代表，他提出

二分法而将世界划分为两半：一半是物质世界，另一半是超越世界。物质世界是宇宙的下层领域，假使我们一接触到这一个宇宙的下层世界之后，便会发现，这一个世界并不能满足我们对于艺术境界的要求，也不能满足道德方面的要求，更不能满足宗教上面的要求。于是他们势必还要在这个二分法的宇宙中心在线再去肯定一个超越世界，也就是另外安立一个 transcendental world（超越世界）。那么到底那个 transcendental world 是什么东西呢？它是美之所在，善之所在，宗教神圣价值之所在。因此，在柏拉图的观点，乃至在 Parmenides（巴曼尼得斯）的观点上，都会产生 look down upon the world（蔑视下层世界），然后再跳出去追求一个超越的真善美的价值世界。并且面对着这个真善美圣的价值世界还不满足，还要更进一步的把真善美的价值提升到最高的价值统一（axiological unity）。

但是假使以这一个立场来看，在柏拉图的哲学里面，他可以由肯定的 the world of ideas（理型世界），而后说 absolute beauty（绝对美）在那里，absolute goodness（绝对善）在那里，perfect holy value（神圣价值）也在那里。但是那个地方，却不是一般人所能达到的，于是乎在柏拉图的哲学里面就产生一个问题，即所谓的 chorismos（分离）现象，因此先划分宇宙的中分线之后，就自然会构成一条鸿沟，认为上层世界就是一切价值境界的领域，永远是高高在上。但是人类的现实生活，都是在物质世界的下层世界，它们之间存有一道鸿沟，就变作一种隔绝，而不能贯通。

所以柏拉图要回到知识领域上来，而认为人类所面临的世界，就好像是一个住在洞里面的人，拿外面的一点微光来看这个世界，便会在黑暗的洞里形成一片阴影般的假相，自然是看不到的真相。因此柏拉图还要指出感性的知识是不能接触上层的价值世界，所以才会劝人要从地洞里面跳出来，跳到光天化日之下去追求更高的理性。这样子一来，才能以辩证的历程，一层一层地向上面去求超脱

与解放，以企求一个更高尚、更圆满的理想人格。

但是问题就在于这些企求超升的人，究竟能不能达到与现实世界所隔绝超越的世界，这终究还是一个问题。如果是从知识的领域去看时，始终都会感到具有莫大的困难。可是当柏拉图遇到这个问题时，他还是要提出解决此一问题的途径，于是才把哲学问题改变成宗教问题。所以柏拉图到了晚年，在他的 *Timaeus*（《迪美吾斯》）里面展开一套宇宙生成的神话，才设想宇宙有一个创造主。这个宇宙的创造主与希伯来宗教上的创造主的 God 稍微有一点不同，希伯来的 God 是属于宇宙最高层的顶点上；但是柏拉图所谓的 Demiurge（德米奥格），到底它是什么东西呢？其实它并不局限于宇宙中分线下层的现实世界，也绝不是属于宇宙最高层的顶点。因为在柏拉图的思辨哲学中，他是透过一切相对的艺术价值、相对的美，而追求一个绝对的美；透过一切相对的道德价值、相对的善，而追求一个绝对的善；同时，还要贯通各种经验科学，从它里面所含藏的一套数学的精确科学中，追求一个绝对的真理。也就是说，从这些领域中，将可获得绝对的真善美。不过，对于这些所谓绝对的真善美的价值，在柏拉图的思辨宇宙中，它还是属于 Demiurge 之上，在宇宙创造主之上。

所以在没有 Demiurge 之前，柏拉图已经事先预设有绝对的真善美。因此在这样的一个情形之下，所谓“上帝”，从柏拉图的观念里面去看时，它只是一个转运的枢纽，对于永恒存在的真善美价值，并不是经由上帝所创造出来的，而是老早就已经存在于超越的世界上面，这是跟现实世界无关的。因为在上层世界是能够接近绝对完美的真善美价值，所以柏拉图才请出 Demiurge，借着它来作为转运的力量，把已经存在的绝对真善美的价值，用幻想力的方式或神话的方式，把它转运到下层世界里面来。

如果照这样看起来，那么在柏拉图的哲学里，所安排的下层世

界同上层世界之间的桥梁，始终都无法从正确的知识领域上把它建立起来，反而要透过神话的方式，预先设想出一个宇宙的创造主、造物主，借着它来作为一个转运的媒介，最后才说，或许这两个世界可以结合起来。但是对于这样的结合方式，并不是应用真正的智慧来作媒介，而只是属于神话幻想力的结合。于是，一个上下隔绝的两层世界，在希腊哲学的发展领域上，可以说始终都没有获得解决。

在柏拉图之后的 Aristotle（亚里士多德），虽然他是从下层世界为根底，以向上去作为发展的途径，一层一层的以 matter-form（质料一形式）、matter-form（质料一形式）的方式向上面去发展。但是对于这样不断的向上面去发展，到底一直要发展到什么地方去呢？其实，他可以说是要把柏拉图的宇宙中分线从宇宙的中心点上再向上面去提升。

如果我们拿佛学的名词来说，他是要把现实的物质世界一层一层的向上面去提升，从忉利天、夜摩天、兜率天、他化自在天，一直上升到色究竟天、非想非非想天，也就是在物质世界的止境之上，才是宗教信仰的精神领域。可是对于那个宗教的精神领域，对于我们所处的下层世界来说，这两者之间，还是存有一道鸿沟，即使我们不断的向上面去推，推到上帝的王国那里去，到那时，仍然还会发现上帝与现实的物质世界之间，始终还是有一道鸿沟存在那里。

其实倘若我们仔细观察，便会发现亚里士多德的哲学是要把现实宇宙，根据当时希腊的科学观点，把它投射到空间的系统里面去，然后再推到时间的领域上来，认为唯有这样才能使下层世界一直往上面去发展，才能达到所谓的色究竟天、非想非非想天。在这中间，都含有时空的变化领域，但是一出了色究竟天，才能到达真正精神领域的上层世界。而且到了那时候，一切时空的变化才会被解消掉，因为住在那上面的只是一个上帝，它是一个 mover（原动者），可是

就其本身言，却是永恒的，是不能动的，是一个 unmoved mover（不动的原动者）。虽然说上帝是永恒不变动者，可是一切存在者的生成变化，却必须依赖它来推动，所以才会称它为“不动的原动者”。

所以从这一观点上看来，在希腊哲学上，虽然经过柏拉图与亚里士多德两位哲人的努力，但是对于这两层世界上面的鸿沟，却始终都没有法子给连贯起来。假使我们无法把它们连贯起来的话，这对有如在哲学上 speculative system 中的 Metaphysics（形上学），这是尚未解决哲学的问题。所以这样子一来，就等于在希腊的思辨哲学里面，其宇宙二分法把宇宙的上界同下界划分清楚后，就变成一道鸿沟。而且这一道鸿沟从理论上面去看时，始终无法架设一道桥梁把它给贯通起来。换句话说，这个二元对立性的根本问题，始终没法子解决。

2. 中世纪哲学所产生的困难问题

而且这个问题在中世纪的欧洲哲学上，它是来自于 religious world conception（宗教世界概念）中，可以说是一种 religious metaphysics（宗教的形上学）。这是西方人要到 the renaissance（文艺复兴）时，再回顾到远古的希腊，将远古的希腊同希伯来宗教结合起来，形成一套中世纪的 religious metaphysics。如果从宗教信仰本身看起来，它可以满足人类向精神世界上面的提升，以追求最高神圣的精神价值。但是在满足那一层精神价值后，又将会形成另外的一层困难，也就是对于人类所寄居的现实世界又会产生一个 look down upon（蔑视）。这在希伯来宗教里面的 *Book of Revelation*（《启示录》）就可以看出来。

假使这个最高价值要想在现实世界上实现的话，这就不仅仅是天国，而且是 Heaven on Earth（人间天国）。但是这个 Heaven on Earth 假使真要实现的话，如果根据 *Book of Revelation* 的话，就要

把自然界里面，从太空起一直到地面上的物质领域都要毁掉大部分，然后才可以把那个价值世界在现实的人间实现出来。

可是如果照这样子看起来，在近代欧洲哲学从文艺复兴以来，也就是说自十四世纪末期，经十五到十六世纪这一个阶段，西方人的注意力不再被中世纪的宗教，或者被希腊的超越哲学所吸引，而转移到另一个超越的世界上去。尤其是从中世纪的末期起，他们要冲破中世纪神学的桎梏，倡导人类理性的自律性优位，专就下层世界自然人为中心的探讨，探求以人存在本身为中心的理性真理。这样子一来，从文艺复兴的兴起之后，对于上层超越世界就不能心存希望，因为它无法让人完全实现心中的愿望，那么就会把真正生活的兴趣，转移到对自然界的好奇（curiosity of nature）。

如此说来，文艺复兴的发展结果，人类就重新被下层的自然界吸引诱惑，当然在这种情况下的哲学，就渐渐变成 philosophy of nature（自然哲学），绝不会再变成 philosophy of transcendent nature（超越自然的哲学）。人们就凭着旺盛的想象力与好奇心，担当了新时代的自然哲学创造的责任，向外不断的追求，追求 a wonderful nature（一种奇妙的自然）。接受了 Copernicus（哥白尼，1473—1543）天文理论（宇宙中心从地球转移到太阳的事实）以及新的科学宇宙观（改变传统闭锁性的宇宙观而转为开放性的无限宇宙观）。因此刺激了科学家设法通过经验的观察来探求物质宇宙的根本法则，以打破传统目的论的思想，令人大开眼界。如此这一个 wonderful nature（奇妙的自然），就变成现代的几何学，而且追求的对象也转变为物理学或生物学。本来哲学的根本课题是通过自然的认识、理解，而获得无限宇宙的生命统一；但是从文艺复兴以后，西方人对哲学的兴趣渐渐被科学的兴趣所代替了。而且对于科学的兴趣又特别集中在探求外在的世界，因此近代物理科学的兴趣，科学方法的奠基，及其对于近代西方哲学的影响，就具有独特的思想发展史上的意义。

3. 近代哲学转而讨论知识上的主客对立

经过以上的分析之后，便可以发现从纪元十六世纪以后，就把希腊宇宙哲学所产生上下层的隔绝，变成为在宇宙生活的人类心灵同外在的物质世界中间的一道鸿沟，也就是变成为内对外、主观对客观的一道鸿沟。在这样的一种情况下，又变作一套思辨的二元论，这就形成 Descartes（笛卡儿）的思想体系，Locke（洛克）的思想体系。于是近代知识论的论题，就集中在讨论：如何把内在的主观心体，同外在的客观物件之间架设一座桥梁，将它们给沟通起来。

但是事实上，近代知识论的二元对立，一直发展到现代哲学，其间所产生的困难，却始终没有得到一个圆满的解决。在理性论方面，从笛卡儿、斯宾诺莎到莱布尼兹，均在探究解决此一问题的曙光；而经验论方面，从洛克、巴克莱到休谟，也是为了找出解决的答案，可是却始终没有获得解决。最后根本就变成一个 question mark（问题），而彷徨于 validity of knowledge（知识的有效性），即知识是否可能的问题。Hume（休谟）认为这问题根本就不能够解决，因此才会逼出一个 Kant（康德）哲学来。

4. 康德所树立的知识论宝塔也无法解决问题

康德自己认为他是由于休谟的怀疑主义而从独断论美梦中所觉醒，他要拿知识论去解决 speculative philosophy 里面的二元对立。在他的知识论里面，他首先把知识划分等级，分成感性的知识、悟性（理解）的知识与理性的知识三种。然后他就想利用近代平面科学的宇宙观的方法给树立起来，就变成一个立体的宇宙。其中，感性世界是经验科学所肯定的外在对象；悟性（理解）的概念知识是人类依据感性经验所建筑起来的上层知识的活动，但是对于这一层还是不能够被用来解释全体的宇宙，因为它所能认知的范围还是很有限，所以势必还要把这个所获得的知识提升到纯粹理性的知识。

于是这样一来，康德以为这个问题就可以解决了。但是这是怎

么样的解决呢？在康德的知识论里面，我们找出一个线索，这个线索就是认为"知识的主体是逐渐向上面去发展"。换句话说，在康德的先验哲学里面，是要建立一个先验统觉的超越自我，然后便以这个超越的自我本身拥有一种统一，它可以利用这种感性的经验来作为知识的来源，再用悟性概念所产生的范畴来加以整理，如此就变成严格的理性知识、科学的理性知识、哲学的理性知识；然后再依据这个超越的自我，来作为最真确、最可靠的纯粹理性的活动。也就是说，他想把人类的知识，依据超越的自我向上面发展，把人类的知识提升到最上层。

然而在康德哲学上最后却发生了两大问题：第一个问题是，这个超越的自我虽然可以逐渐向上超越发展，但是我们是否能确证它的存在领域呢？对于这个问题的答案是否定的。因为如果依据康德的知识定义来看，一切正确的知识，都必须具有普遍必然性及可靠妥当性，而且都能变为知识所研究的对象，才算是正确可靠的。但是康德的超越自我，只是知识的主体，它不能变为知识的对象。

所以从康德的知识论观点来看时，他所设立的那个超越的自我根本就不能成立，因为它不能变成知识的研究对象，它仅能居于主体的地位。对于这个仅居于主体地位的超越自我，却能在主观的上面去树立一个宝塔，然后再从那个宝塔的顶端往下面去笼罩一切知识，便形成了一套知识系统。对于这个由超越自我所形成的这一套知识系统，如果依据近代的科学或近代的哲学看起来，它是 realm of knowledge（知识的范域），realm of nature（自然的范域）。

但是这个 realm of nature 的最初来源是在什么地方呢？是 noumena（本体界）来的。由于康德所建立的自我的系统、自我的知识体系，即使到最后推到宝塔之外，还有一个真实的客观世界，连超越的自我本身也不能笼罩它。所以最后便建立一个超越现象而自体存在着的所谓 ding-an-sich（物自体）。对 noumena（本体界）是不能

够拿超越的自我把它笼罩起来，即使说我们把超越的自我提升到最高的境界，它仍然不能笼罩住整个真实世界的本体，于是自我本身也就在知识的范围逃掉了。

记得我曾经拿一个例子来比方康德所建立的这一套知识论的体系，就好像北平玩万花灯的那一种办法，对于这一种很好玩的花灯，当它用手提起来时，上上下下有好几层，在每一层里面都可以点蜡烛，到处都显出五光十色的花灯，可是每一个花灯的中心必定有一条线贯穿它的整体。假使我们串在花灯上面的线出了问题，那么那一层一层的花灯，马上会折叠下来，折叠成为平面的东西。所以这样一掉下来之后，不仅是内外的问题没有得到解决，希腊以来所留存下来的诸问题，还是无法获得解决。这样便可以看出在康德哲学中，最后还是留下这个困难问题。

5. 胡塞尔的现象学括号也无济于事

对于这样的一个困难，在康德以后就更令人疑惑了，在急病乱投药下，又回到休谟怀疑主义的独断论上，当然也无法解决。如果向上面再求发展，将 transcendental ego（先验自我）成为立体，然后再倒转过来；可是当这个超越自我一倒转下来时，整个立体的宇宙又掉下来而变成平面了。在这样的情形下，所以从康德、休谟等以后的哲学家，对于思辨哲学的信心逐渐丧失掉了，然后便重整旗鼓集中心力于知识论上面。但是在近代知识论的发展上，还是认为宇宙上下层的隔绝问题是属于玄学的领域，它无法获得解决。因为如果要想凭借主观的知识活动，是无法达到外在世界的真相的，因此在近代知识论的领域，还是无法解决内外、主客、能所二元对立性的问题。然后才会产生近代 Husserl（胡塞尔）现象学的说法。

就胡塞尔的哲学来讲，并不像康德以前的哲学家那么武断，也不像康德哲学中那么着重于批判性，因为在康德哲学中凡是经不起批判的知识系统都要丢掉，然后再另外寻求一种解决办法。可是胡

塞尔却认为人类生活在现实世界上面，面对现实世界必将有许多的感受，因此必能得到许多经验，这也就是由于人类生命活动所产生的许多结果。对于这许多结果，我们不能完全否定，但是也不可绝对相信。所以我们发现在现象学的发展上，势必要形成许许多多的阶段，而且这些阶段，永远不会像康德那样自信地认为只有一个绝对的超越自我。最主要的是由于一个在现实中的人，当他生活在现实的世界上面，将会有许多的经验、许多的信仰、许多的知识，虽然说这些东西不一定可靠，可是当你面对这些现象时可以姑妄言之、姑妄听之，千万不要马上就把它当做绝对的真理，只能把它们一齐摆在现象学的括号里。因为对于那些信仰、那些知识、那些信念，它们虽然不是绝对的可靠，可是也不能完全加以否定，然后说它完全没有根据。唯一可以解决的就是把它们摆在现象学的括号里，存而不论。既不否定它，也不积极肯定它是真理。

照这样看起来，近代的现象学好像把握住现实人类的主观而拥有现实生命的经验，这些经验虽然并不绝对可靠，但是却也不可随意完全否认；因为如果我们将这些经验详加整理之后，或许就可形成那么一回事。所以在心照不宣的情况下，姑且把它摆在括号里边存而不论，然后再向更高的境界去追求，寻找出更精确的知识。可是如果这样子的话，那么现象学可能又会重新走回休谟到康德的老路。发现在人类的知识活动里面，从心灵活动方面可以产生许多经验的知识，但是这些经验知识的产生是根据行动而来，而且它并不就是绝对真理之所在，然后再把它一层一层的摆到括号里面。这些括号或许并不一定是很简单的括号，它可能包括有小括号、中括号、大括号、更大括号、更大的大括号。就彷佛一个大富翁，他具有许多财富，他把要用的部分放在身边，而暂时用不到的就分别摆在第一个仓库、第二个仓库、第三个仓库、第四个仓库。虽然现在不用，但是把它摆在仓库里并不否定它的存在，只是暂时无法完全利用它

而已。

这样子一来，把一切都加以括号掉之后，便会发现近代哲学初期像笛卡儿的一种说法，就是把一切知识对象、所知的现象，都把它去掉之后，那么最后还有一个知识本身的活动，那个活动的本身，在各种经验活动里面都不能否定它。到底它是根据什么呢？其实它是根据心灵活动所产生的意识，把握这个意识，然后再把意识加以分析，便会发现意识本身有驳杂的、有纯粹的、更纯粹的、有最纯的。像这样一直向上面去提升，最后胡塞尔就不得不靠到康德哲学的领域上去，因而形成像康德哲学中的 transcendental ego。也就是说当发展到一个最高峰时，就把一切知识对象都存而不论了。然后再指出一种无法否定的东西，那就是 pure activity of transcendental ego（先验自我的纯粹活动），那个东西是不能用括号来括它的，只要我们能把握住那个东西之后，便可以再把它提升到 transcendental ego，进而可以到达 pure activity of the mind（心灵的纯粹活动）、pure consciousness（纯粹意识）。当到达那一点之后，再回过头来时，就等于到达宝塔的顶端再慢慢的下来。这时，我们便可以看出每一层的活动都不是孤立的。

如果就这一点上来看胡塞尔的现象学，因为他究竟是西方的哲学家，自然不会了解东方哲学，最主要的是他还是根据理性的观点来立论。但是如果从东方哲学的领域来看时，理性发展到最高的境界，不论是知识论也好、本体论也好，仍然是不能真正去解决这些问题。这是由于在西方的哲学领域，尤其是理性论者，都以理性为人类知识里面的最高凭借，但是在东方哲学就不是这样讲了。他们所说的人类的感觉固然是低层的感觉知识、中层的是理解的知识、高层的是理性的知识。可是对于人类所具有能够理解、能够思想、能够说明一切的知识领域的，却并不是真正的最高层。如果是真正的最高层，在东方哲学看起来，那是属于不可思议的人类精神的活

动，不仅仅是人类最高的理性知识，而且也是最高的智慧所开展出来的活动成果。从佛学的领域来说它时，那就是般若与菩提相应的境界。

四、真正要解决西方哲学问题还是要靠无分别智的最高智慧

所以在我们讨论到佛学的思想时，对于那个最高的智慧活动，便成为佛学所要探讨的最主要问题。对于这个般若与菩提相应的境界，是由“无分别智”所彰显的。记得我们在前面讨论到三论宗的思想时，就曾经提到两个名词：一个叫做“分别无分别”，第二个叫做“无分别分别”。对于这两个名词的设立，当然是在不得已的情况下设想出来的。其实这两个名词就是指当人类知识达到一个最高的境界，或者说到达知识领域的最高顶上面时，对于一切主观的了解与客观的存在领域均能掌握时，它所凭借的不是感觉也不是理解，而且还不是理智；它在知识的探讨上，应该是解消了一切主客、能所对立的划分，而达到一个最高的统一。像这样的东西就不能称它为知识，而应该称它为“智慧”才对。它本身就是 primordial unity（原始的统一）。

换句话说，它是人类从下层世界的知识领域向上层世界去推演或发展时，可以推到像康德哲学的 transcendental ego；或者是像胡塞尔所根据的现象学，把一切知识的研究对象都括号尽了之后，所剩下来的最后部分是不能被放进括号里面的那个最高点。可是就以西方哲学的观点来看时，这还是属于分别心的产品。所以康德与胡塞尔所讲的 unity（统一），还是属于分析的统一（analytical unity），不过这不像康德自己心中所真正要追求的 synthetic unity（综合的统一）。真正在 synthetic unity 中，不仅仅在知识的领域上不能分能知

所知，因为当你一运用到这个名词时，就是属于分别的范围。能是主观，所是客观，一有能所就有对立。这种分别是从什么地方来呢？这是从分别心中所产生的。假使我们不能除掉分别心，反而拿它来作为了解宇宙人生的根据，自然就会产生许许多多的境界，而且在这众多的境界里面，去划分上下与内外的分别，只要一形成了上下与内外的分别之后，那么就始终无法再把它们连接起来。

所以从这一个观点去看时，在东方的哲学史上，假使要讲 speculative philosophy（思辨哲学）时，就要显现出这一种大气魄。西方人始终是欠缺这一种气魄，这是因为西方人虽然有几千年的科学，几千年对逻辑方法学的应用，甚至有几千年的哲学成果，但是他们却始终不敢大胆的跳出宇宙的顶点之上，然后采取东方哲学所建立的这一种观点。因为在东方哲学的这一个观点上，人类一切的分别心都被化除掉了。而且在化除掉后，在那一个顶点的上面，可以说是把能所与主客所对立的那个层次化除掉后，自然就成为一个无分别的领域，那是一个原始的统一（primordial unity)。世间之所以有那一种无分别，其实这是把一切的分别心都化除掉之后，剩下来的便是无分别心，而这个无分别心是最高的统一精神。

因此，我们可以说，在东方哲学的领域，尤其是佛学中的三论宗就具有这样大的气魄，它可以冲破一切在知识上所存在的二元对立性，不断的向宇宙的上层世界去发展，以达到宇宙的最高顶点。其实这不过是将人类的生命不断的去超升，以达到最原始的那个统一。到了那时候，一切的分别心都给化除掉了，自然就没有分别心了，于是对于能够产生分别的那个分别心，也就没有来源。

从这个观点去看时，那一种最高的智慧，在佛学上面可以说是属于一种真正最高的统一精神。在这种统一精神下，不仅无法再产生一切的二元对立，就连能产生二元对立性的那个心也都没有。但是对于这样的一种最高的统一精神，在西方的哲学领域上是无法悟

得。譬如我们就根据柏拉图书札中的第十三封信中，他说：我一生所向往的 axiological unity（价值的统一），但是连我都没法子说明，连我也都没法子获得。照柏拉图看来，假使是没法说明、没法获得的东西，就变作是不合理的。对于不合理的观念，在西方哲学的领域上是不被接受。其不被允许的理由，就是因为西方的哲学家，他们的胆子太小了，不肯冲破一切思想上所产生的藩篱或障碍，去追求一个超越现实界的最高精神的顶点。因为西方的哲学家们都认为自己终究还是人类，人类不可能达到那一个高度，除非是诉之于宗教；不过在宗教的领域也只能允许人人均为上帝的子民，不允许人人均可以成为上帝。不像佛教，人人均可以成佛，因为它完全站在一个平等的观点上来立论。所以亚里士多德在讲形上学，讲到最高的形式原理时，就把这个哲学问题交给宗教去解决。柏拉图却将人类所不能解决的问题交给设想出来的 Demiurge 神为造物主，交给他去解决一样。

但是在东方哲学方面，我们可以说在佛学领域，就产生许多具有大气魄的佛学家，他们认为在宇宙里面有许多东西根本就不符合要求，凡是透过一切感觉的，认为感觉不可靠；透过一切知识，认为一切知识皆是相对的；透过最高的知识，在其尚未达到囊括一切的那个最高精神顶点时，他不肯罢休。所以在佛学上面讲哲学，不能够只是讲 mere knowledge，human knowledge，critical knowledge（知识、人的知识、批判的知识）。因为这些都是在分别心的支配之下所形成的，自然就在分别世界下打滚。可是佛学家就不同了，他们具有很大的气魄，把宇宙一下子就树立起来，成为一个立体的构造。并且在这个立体的构造里面，找出一种方法学的途径来超升，由下学而上达，以达到最高的精神顶点而后已。当达到这个最高的精神顶点时，绝不是知识的观点，而是由精神所观照的观点。

因此，我们可以说，人类的一切知识都是拿主观的灵光去观照

世界，但是因为我们本身并不是光体，我们本身的光体必须透过实践的修证与磨炼，才能如实的显出清净的光体，然后才能从这个光体中自然发出皎洁的光芒，而照射到我身外的其它物体。但是假使我们说，在物质的宇宙里面，把人变成太阳，太阳是不是就具有这种看法呢？就人类自己看起来，一切被照耀出来的东西，都是由太阳光的照射下才显现出来的结果，其实这也是人类本身的看法，因为人类并不就是光体。假使从太阳本身看起来，它本身就是光的能源，由于它的光一照射出来后，就射到地球上，它不说地球就在它的光圈之内；射到其它的行星上面时，它也不认为金星、火星、木星、水星也都在它的光圈之内。

可是，假使从科学的发展去看时，当科学发展到某一个阶段时，可以在一切可能的银河系统里面再找出一个中心的光源，而那个光源一发出来之后，便可以照耀到一切星河的系统，以及可以达到的行星系统、恒星系统。对这一种最高的光源来说，是不是说，地球就在它之外，火星也在它之外，甚至于说其它的星河系统也在它之外呢？所以从这个观点上来说，假使人类的精神真正能发展到最高的顶点上时，是不是可以把它当做是一个光源，经由那个光源本身所照耀而彰显出来的现象，是否有个原始的统一。

五、《般若经》所诠示的最高精神统一为了解三论宗的关键

现在我们可以指出，在整个《大般若经》的思想里面，就是为了要显现出这样的一种最高的精神统一点。这个最高的精神统一点就是《大般若经》里面所一再要强调的“无所得”为正观。这个“无所得”并不是无所有，平常我们所说的“有所得”是什么呢？譬如假使我们平常喜欢某一种东西时，因为害怕被别人得去，就会想

办法把它买下来；买来之后，又会害怕被别人抢去、偷去，因此就把它摆在保险箱里面。可是当小偷来时，他知道凡是放在保险箱的东西都是很贵重的宝物，因此势必要抢保险箱里面的东西，所以最后还是会落空的。

为什么会落空呢？因为钱财还是身外物，那个保险箱也是身外之物，生不带来，死不带走，并不是真正完全属于你所有的。虽然你可以在上面贴一个条子说那是你所有，而那个你所有的，在根本上正好同你所喜爱的东西，产生一个分别心的对立。可是它却在你身外，即使你在这个身外之物上贴了一个条子，以为这样子就可以安心了、保险了，结果还是会呼应庄子所说过的一句话："藏天下于天下"，也就是说："夫藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣！然而夜半有力者负之而去，昧者不知也。"所以唯有"藏天下于天下"，那么不论你怎么搬也搬不走，这不是最保险吗？

所以在佛学的领域上，人类的一切精神都要发展到最高点，然后再根据那个最高点来向下面去回顾，来照察一切下层的世界，那么一切的世界没有不在它的范围之内的。换句话说，如果你一有这个分别心，就势必要产生一个对立的形态，即使你再贴上一个条子，说那是有所得，那么那个有所得，正是有所失。现在假使你具有般若的真智，就会如同智慧的光源一样，可以普照大地，同那个光源本身是不可分的，是主客、能所不分的，一切的分别都没有了，连分别心也没有了。像这样的一种"妙道"，可以说是不可思议的精神统一。唯有如此，才是般若真智的最高顶点。

从这一个观点来看西方哲学时，便会发现"现象学"纠正了康德哲学的某一部分的缺点，因为在康德的超越哲学上是依据其知识的发展，从感觉经验到理解的知识，由理解知识到理性的知识，最后到达超越自我的顶点。在那个立场上去看时，好像还是有所得。这个有所得到底是些什么东西呢？如果从整个 prolegomena（导论）

看起来，近代的整个科学思想体系，都可以化到他的自然系统里面去，这是有所得。但是这个“有所得”的根本就是一个大失，因为他把真正是宇宙根本真相的 noumena（实体），也一同化到他的自然体系之外，化到合理体系之外，这是大失。

所以到了胡塞尔才会设计出一套办法，他并不否定一切不可靠的知识，可是却完全要把它摆在现象学的括号里面去，然后在这些现象学的括号内所括不掉的部分，便可以得到一个纯净的意识。对于这个纯净的意识，必然会产生两个观点：一个是能，一个是所。一个是 noesis 便会与 noema 产生一种不可分隔的统一，即 noetic（纯理智的）、noetic unity（纯理智的统一）。

这样子一来，才发现每次括号所括掉的东西，都不能离开他的 noetic unity。从这一个立场所贯注下来的东西，才晓得原来就摆在括号里面，并不是完全无价值，或可以废弃的东西。如此就可以产生一种 redemption of knowledge（知识的拯救），如此像这样的一贯注下来，便产生了知识的连锁性，一切都是 noesis-noema；noesis-noesisnoema，这种知识的连锁是不间断的连下来。

这样子，我们可以说以现代现象学的解决方法，显然是比康德好。如果我们再回到希腊的哲学领域去看时，倘若哲学的作用 is to save the appearances of the world（是拯救世界的现象），我们可以说康德的哲学只能 save all human appearances of the world（拯救世界的所有人类现象），但是他却将 ultimate reality（最终极的实在）也给化掉了。而现象学的办法，不但能 save all the appearances，最后还将 appearance 化为 appearance of no appearance（无相之相），换句话说，他把有所得的心也给去掉了。在去掉之后，也就把与它对立的有所失的心也化除掉了，也就是最后把一切都提升到没有分别心的领域上去。因为假使有分别心存在时，就将会产生二元对立。可是当他提到无分别的领域时，不仅仅要把“能所、主客”对立的

部分去掉，甚至连“分别心”也去掉，那么一切就变做“无所得”的最高精神统一。

就以这个观点向上面去观察，对于那个所要达到的最高境界，绝不是感觉经验所能够领受的，也不是 analytic intellectual knowledge（分析的理智知识）所能理解的，也不是 so-called unitary rational knowledge（所谓统合的理性知识）所能把握住的。这个东西乃是佛学上所说的 prajna（般若）。不仅是如此，更要把这个般若真智化做方便慧，变做 parinirvana（般涅槃）；甚至还可变成 geniana，变作纯粹的智，这个纯粹智还不够，还要变成一切智。这种最高智慧便是透过一切知识的层次，然后把一切知识都囊括进去，变成一个基本的统一物。那个基本的统一物是什么呢？它不是知识，因为不是在知识的领域下，而是超越的知识。它不是 subrational knowledge（低于理性的知识），它是 supra（超越），是超越一切相对知识之上的最高智慧。

但是对于那个最高的智慧，假使你要想加以表达，这又无法表达。因为一切的表达都要透过语言文字或符号，可是语言文字是一种 gesture language（表示语）。每一种文字，都是 linguistic language（语言学的文字），都要应用各种符号来表达。不论是用中文、日文、梵文、拉丁文、希腊文、英文、德文、法文、意大利文等都是用文字。但是当我们一提到文字，它都是属于分析性的构造。换句话说，要拿这个分析性的构造来了解那个最后的统一，是没法子了解的。

所以如果从这一方面去看时，那么天台宗的哲学是根据《般若经》而立论的。但是在各种《般若经》里面都是要把平面宇宙建立成为一个立体的宇宙。那个立体的宇宙就彷佛是一个宝塔，当你到达宝塔顶端时，便会以为这是顶点了，但是宝塔顶点之上还有苍天，苍天之上还有无穷的苍天。这就彷佛是西方的 Gothic architecture（哥特式建筑），哥特式的教堂，像雨后春笋一样的树立起来，而且

是一下子就射到天空里面去。

但是那个还是 gesture language，因 Gothic architecture 到底还不是地上精神宇宙的顶点，当你爬到 Gothic architecture 的顶点上面时，假使你要谈宗教的话，那里还只是起点。这样子一来，宇宙最高的精神体，就等于近代数学上的 limit（极限）。你可以 approach it（逐渐接近它），但是这个 limit 你却永远达不到它，因为它本身就是一个 infinite（无限），你怎么能够达到呢？

由此看来，如果你要讲佛学，就必须要把握这个统一的精神，因为这个精神可以把我们提升到宇宙真相的最高顶点。但是在达到那个最高的顶点之后，也只能作为精神上的享受，无法拿语言文字来形容它，无法拿中文叙述它，拿梵文、希腊文、拉丁文或近代一切的文字也都无法来概括它，或把它说得很详尽。这在《华严经》的最后一章就叫做“入不可思议解脱境界普贤行愿品”。因为人类的精神虽然可以体会到那个最高的顶点，但是人类的语言却无法说明其深微奥妙。

所以我们要讲三论宗的哲学，要是不能体会这一个根本出发点，那么三论宗就不必讲了。所以自唐代以后，就没有人敢再讲三论宗，反而被点化而归并到天台宗的哲学里面去，自然就变成了绝学了。最主要的就是由于透过一切的语言文字与符号，都不能说到那个最高的妙处。但是在真正的精神修养里面，假使你是具有很高的智慧，你是可以领受很高的精神享受。在这样的一种情形下，我们要讲佛教哲学、讲《大般若经》、讲三论宗以及讲三论宗以后的中国佛学像天台宗、禅宗、华严宗，都要还归到它的本来面目去讲。就像要把哲学当做哲学来讲一样，这就是 to treat wisdom as wisdom（把智慧当智慧来看）。不要把它当做分析性的知识去讲，更不要把它化成层次更低的感觉性也就是感官知觉所接触的经验。最主要的是它的本身是一个玄妙高超的境界，必须证悟到那个境界才能了解，所谓如

人饮水，冷暖自知。

因此，如果我们离开智慧，我们就不能讲哲学。所以倘若在各大专院校的入学考试时，其第一关应该着重的是智慧测验。不过这个智慧测验绝不是现代心理学上的那种智慧测验，而是真正要透过宗教上面、哲学上面严格的智慧测验。假使不经过这一层，那么即使让你进入哲学系，终究也是念不出什么心得的。所以有许多人一分发到哲学系，就一心一意想要转系，照理说这是应当让他转，以免耽误时间。

六、要了解般若经典必先认识三大类的般若

其实在佛学的领域中，要讲智慧谈何容易，般若的经典在印度发展到龙树时，已经具有八种不同的意义。另外某些般若经典，在翻译成中文时，在其梵文原典上尚有许多精粹部分，在翻译上是不是原封不动的完全加以保存，也是一个问题。所以有许多佛学者要经过判教，才能把佛学上的许多错误的理论给整理出来，认识清楚后，然后再提出来，加以严格的批评。这样一来，才可以保持这一部佛教哲学的完整 ，使它不只是知识上的试题，也是智慧上面的试题。

因此在前面几讲中就曾经说过，三论宗吉藏大师在讲实相般若时，就有十层意义；讲方便般若时，却有十二层意义。就以这种说法看起来，对于那个智慧所要确定的那个最高的精神统一，这不是一般人随随便便就能获得的。它绝不是感觉经验的对象，也不是相对知识的领域，更不是理性知识的范围所能获得。倘若我们真要仔细来探究，那不是人类文字语言所能说明的微妙境界；不过为了方便善巧，随机说教之故，对于不可说不可说的部分，倒可以透过象征性的间接语言，或文字符号透露出来。因此我们可以把般若化分

为三大类：第一类是实相般若，第二类为观照般若，第三类为文字般若。

实相般若，是解说不可说不可说的体，也就是般若的体。实相无相，这是指一切相均在我的心中，既不能否定这些相，亦不执着这些相。对于实相无相的意义具有如实空、如实不空、如实空不空三层含义。如实空是指心中本来清净，不容有其它诸相杂于其间。如实不空是指本来无相，用则随缘，为幻化诸相。如实空不空是指无相不相，虽然有相，可是也不妨碍本来的净明之心，虽有净明之心，却能生不有而有的幻相。观照般若就是用来证明实相的方法。对于宇宙间的万事万物，均是即有即无，缘生缘灭，只要我们能应用本有的智慧，来观照一切现象，便知缘会则生，缘散则灭，有而不实，性常自空，也就是照见诸法空相。说有是着相，说无是断空，只要能了解缘会与性空，便能双双观照有、无皆无自性。至于文字般若是指相，也就是方便施设的文字符号，让修行者可以透过文字而产生观照，所谓即相离相，即文字相离文字相，不着文字相，不离文字，能如是修，不见修相。

经过以上三层的努力，然后我们要问，是不是可以用实践的方法直接把宇宙里面的下层境界、中层境界、上层境界给沟通起来？如果不能直接去做，那么是否可以用间接的方法把它烘托出来？因此，在这样的一个情形下，便可以看出三论宗就是要从玄想的哲学领域中，在知识的探讨上找出一条批判的路径，然后再根据这一条批判的路途，一步一步很正确地在精神方面去作超升。

（讲于一九七五年二月廿七日）

方东美教授是中国当代一位伟大的哲人；可惜其著作译介到西方者太少！

——一九七五年诺贝尔经济学奖得主 哈耶克

中国古典诗人，如方先生者，今后绝矣！

——学者、诗人、文艺批评家 钱锺书

他是我们当代一位伟大的学者兼良师。作为一位哲学家，东美先生不愧是体现了他自己的人格理想——集诗人、先知、圣贤三重复合的人格于一身。

——美国哲学会一九六七年度风云人物奖及终身成就奖得主 韩路易

西方及美国承认台湾有哲学，是因为台湾有方东美！

——美国华盛顿美洲天主教大学神哲学院教授 柯文雄

与捷同辈中国学人之中，影响力之大如方先生者，不多见也。

——美国宾州查南学院中国哲学与文化讲座教授 陈荣捷

处理最艰难之大乘佛学问题，方教授举重若轻，令人叹佩！

——美国纽约州大亚洲及比较哲学研究计划主任 稻田龟男